ساقی ارباب ذوق
0305 6406067
PDF Book Company
اقبال
عہد ساز شاعر اور مفکر
ڈاکٹر اسلم انصاری

اقبال

عہد ساز شاعر اور مفکر

ڈاکٹر اسلم انصاری

اقبال اکادمی پاکستان

ناشر

محمد بخش سانگی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومت پاکستان،

قومی تاریخ وادبی ورثہ ڈویژن

وزارتِ اطلاعات،نشریات،قومی تاریخ وادبی ورثہ

چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

Tel: 92-42-36314510, 99203573

Fax: 92-42-36314496

Email: info@iap.gov.pk

Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-463-2

طبع اوّل	:	۲۰۱۱ء
طبع دوم	:	۲۰۱۸ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	۲۵۰/ روپے ۷ امریکی ڈالر
مطبع	:	عدن پرنٹرز لاہور

محل فروخت: ۱۱۶ میکلوڈ وڈ لاہو فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

فہرست

اقبال کے تصورِ شاعری کا ارتقا اور حرفِ شیریں کی بحث

اقبالیات کا کوئی بھی سنجیدہ طالب علم ایک صوفی بزرگ شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے نام سے ناواقف نہیں ہوسکتا جن کے ایک قول کا ترجمہ علامہ اقبال نے اپنے پانچویں خطبے (اسلامی ثقافت کی رُوح) کے آغاز میں درج کیا ہے اور وہ قول یہ ہے کہ:

محمد مصطفیٰؐ در قاب قوسین او ادنیٰ رفت و باز گردید۔ واللہ ما باز نگردیم[1]

اس انوکھے اور چونکا دینے والے قول کو جس کی نظیر بقول اقبال تصوف کے سارے ذخیرۂ اَدب میں مشکل ہی سے ملے گی، اقبال نے شعورِ ولایت اور شعورِ نبوت کے موازنے کی اساس بناتے ہوئے ایک نہایت اہم تجزیہ پیش کیا کہ:

صوفی نہیں چاہتا کہ وارداتِ اتحاد میں اُسے جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے اُسے چھوڑ کر واپس آئے لیکن اگر آئے بھی تو جیسا کہ اُس کا آنا ضروری ہے، اِس سے نوعِ انسانی کے لیے کوئی خاص نتیجہ مترتب نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے نبی کی بازآمد تخلیقی ہوتی ہے، وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر اُن قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں، مقاصد کی ایک نئی دُنیا پیدا کرے۔[2]

شیخ عبدالقدوس گنگوہی دسویں صدی ہجری اور سولہویں صدی عیسوی کے عالمِ دین اور صاحبِ حال صوفی تھے۔ پہلے ردولی میں قیام کیا، بعدازاں گنگوہ ضلع سہارن پور میں سکونت اختیار کی اور وہیں ۹۴۵ھ/ ۱۵۳۸ء میں فوت ہوئے۔ لودھی سلاطین سے اُن کے مراسم بتائے جاتے ہیں۔ دیگر تصانیف کے علاوہ انوار العیون بھی اُن کی تالیف ہے۔[3]

انھی صوفی بزرگ شیخ عبدالقدوس گنگوہی کی اولاد میں سے ایک بزرگ پیرزادہ احمد اعجاز کے ساتھ راقم کو ۱۹۶۰ء کی دہائی کے اواخر میں نیاز کا شرف حاصل ہوا، وہ اس زمانے میں گورنمنٹ کالج ملتان میں فلسفے کے اُستاد تھے۔ میں بھی کچھ عرصے کے لیے پہلی بار اپنی قدیم درسگاہ اور مادرِ علمی گورنمنٹ (ایمرسن) کالج ملتان میں پوسٹ ہوا تو مجھے پیر صاحب سے

متعارف کرایا گیا۔ اُن سے پہلے اس منصب پر میرے اُستاد پروفیسر عبدالغنی فائز تھے جن سے میں نے چار سال تک فلسفے میں استفادہ کیا تھا اور اُن کے جانشین کے لیے قدرتی طور پر میرے دل میں احترام اور محبت کے جذبات تھے۔ پیرزادہ احمد اعجاز ایک بے حد دبلے پتلے اور در از قامت انسان تھے، وہ پیر صاحب کہلاتے تھے لیکن اُن میں 'پیروں' والی کوئی ظاہری خصوصیت موجود نہیں تھی۔ بہر حال فلسفے سے دیرینہ تعلق کی بنا پر میرے اور پیر صاحب کے دوستانہ مراسم کا آغاز ہوا۔ وہ عمر اور علمی فضیلت میں مجھ سے بہت بڑے تھے، اس لیے کہ وہ صرف فلسفے کے اُستاد ہی نہیں بلکہ اپنی طرز کے ایک فلسفی بھی تھے۔ بالخصوص فکرِ اقبال سے اُن کا شغف میرے لیے مزید دلچسپی کا باعث ہوا۔ ہم فارغ اوقات میں سٹاف روم اور کینٹین یا پھر لائبریری میں یکجا ہوتے اور فلسفے کے عمومی اور اقبال کے خصوصی مسائل پر طویل گفتگوئیں کرتے۔ اُنھوں نے مجھے فلسفے کی بہت سی کتابوں سے متعارف کرایا۔ اقبال کے کیمبرج کے اُستاد میک ٹیگرٹ کا ایک خط مطبوعہ حالت میں اُنھوں نے پہلی بار مجھے دکھایا اور وحدت الوجود کے بارے میں میرے اور اُن کے درمیان طویل مکالمہ ہوا۔ یہ تعلق طویل عرصے تک قائم رہا یہاں تک کہ وہ کچھ عرصے کے لیے صاحبِ فراش ہوئے اور اپنے ایک عزیز شاگرد پروفیسر فیاض احمد حسین کی رہائش گاہ پر طویل عرصے تک قیام پذیر رہے۔ وہ کبھی کبھار ملاقاتوں کی کمی کو مختصر خطوط کے ذریعے پورا کرتے تھے اور اُس مکالمے کو جاری رکھتے تھے جو اُن کی محبت اور شفقت کی بدولت میرے اور اُن کے درمیان قائم ہوا تھا۔ (پیرزادہ احمد اعجاز صاحب ۲۷ فروری ۱۹۹۷ء کو لاہور میں اپنی رہائش گاہ ۸۰/ایف، ماڈل ٹاؤن میں فوت ہوئے)۔

اسی سلسلے کا ایک خط جو اُن کے عام مختصر خطوط کے مقابلے میں قدرے طویل تھا مجھے بھجوایا گیا جس میں اُنھوں نے مجھ سے کچھ استفسارات کیے تھے، اس خط کے جواب میں مَیں نے بھی اپنی معروضات اُن کی خدمت میں لکھ کر بھجوادیں اور یہ سلسلہ اسی طرح کچھ عرصے کے لیے چلتا رہا۔ اُن کا یہ خط اتفاق سے میرے پاس محفوظ رہا۔ اس خط کے جواب میں مَیں نے جو کچھ لکھا اُسے کچھ عرصے کے بعد یادداشت کی مدد سے قلم بند کر دیا، چنانچہ خط اور اُس کا جواب درج ذیل ہیں:

پیرزادہ احمد اعجاز کا مکتوب:

جنابِ انصاری صاحب، السلام علیکم، اُمید ہے آپ بخیریت ہوں گے۔

-مدت ہوئی اقبال مرحوم کے ایک صاحب جاگیر مگر پڑھے لکھے صاحب ذوق دوست نواب ذوالفقار علی نے انگریزی میں ایک مختصر کتابچہ بعنوان *A Voice from the East*

لکھا تھا، اقبال کو انگریزی دانوں سے متعارف کرانے کے لیے۔

اس میں پیامِ مشرق کی ایک مشہور غزل 'بہ ملازمانِ سلطان خبرے دہم ز رازے' کے ایک دوسرے شعر کا انگریزی ترجمہ اس طرح کیا ہے:

"All this Pride to want nothing, all his possessions to have nothing! the heart of a king from a poor man who wants nothing."

ہمہ ناز بے نیازی، ہمہ شان بے نوائی
دل شاہ لرزہ گیرد ز گدائے بے نوائے

اس شعر کے پہلے مصرعے کا صحیح مفہوم کیا ہے اور کیا نواب صاحب نے اس کا مفہوم ترجمے میں ٹھیک بیان کر دیا ہے؟

اس دفعہ جب سرگودھا جانا ہوا تو وہاں اپنی کتب میں ایک دو مذکورہ اب نایاب کتاب (کذا) دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ اور دوسرے وی جی کیرنان کا اقبال کی نظموں اور غزلوں کا بہت عمدہ انگریزی ترجمہ!

بالِ جبریل کی مشہور غزل جس کے ایک شعر پر آپ سے ناتمام گفتگو رہی ہے اس کا ترجمہ موصوف نے اس طرح کیا ہے:

"Gabrial is yours, Muhammad yours, yours the Quran; but yet whose soul's deciphering lies in these high words of solace_yours, or is it mine?: (Page 51)

محمد بھی ترا، جبریل بھی، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا

(Note on Page 117)

Deciphering:- A difficult line, which I have heard long debated by experts. The literal sense is:- but is this sweet word your interprepter or mine?
I take the "Sweet word"
to be the Quran".

اس ترجمہ کو نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ میرے ہم خیال کچھ اور لوگ بھی ہیں۔

(یہاں پیرزادہ احمد اعجاز مرحوم کے خط کی عبارت ختم ہوتی ہے)۔

پیر صاحب مرحوم بہت مختصر خط لکھتے تھے اور خط کے آخر میں اپنا نام کبھی نہیں لکھتے تھے۔ اُن کے بہت سے رقعے جو اُنھوں نے وقتاً فوقتاً میرے نام لکھے، محفوظ نہ رکھے جا سکے۔ اس خط میں جس ناتمام گفتگو کا حوالہ ہے وہ اسی مذکورہ بالا شعر کے بارے میں تھی۔

پیر صاحب کا خیال تھا کہ اس شعر میں حرفِ شیریں سے مراد قرآنِ کریم ہے، جب کہ میری رائے یہ تھی کہ اس سے مراد خود علامہ کی شاعری ہے۔ گفتگو نا تمام رہی ہوگی اسی لیے کچھ عرصے کے بعد پیر صاحب نے یہ خط لکھا اور وی جی کیرنان کے حوالے سے اپنے نقطۂ نظر کو دوبارہ بیان کیا۔ میں نے جو کچھ زبانی کہا ہوگا اُس کی تفصیل مجھے یاد نہیں البتہ اس خط کے جواب میں مَیں نے جو کچھ اُن کی خدمت میں عرض کیا وہ کچھ یوں تھا:

اقبال کے مذکورہ بالا شعر کی اصل حقیقت کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اُن کے تصورِ شاعری کے ارتقا پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ اقبال کی اُردو شاعری کے بیشتر حصے میں صیغۂ واحد متکلم (میں) سے مراد خود اقبال ہی ہیں۔ اس سے صرف وہ ڈرامائی نظمیں مستثنیٰ ہیں جن میں مختلف کردار ایسے بھی ہیں جو باہم مصروفِ گفتگو ہوتے ہیں اور ہر کردار اپنے لیے واحد متکلم کا صیغہ استعمال کرتا ہے۔ پہلے اور دوسرے دَور کی اُردو نظموں میں بعض کردار ایسے بھی ہیں جنھیں اقبال نے اپنا ترجمان بنالیا ہے، مثلاً بانگِ درا کے تیسرے حصے کی ایک نظم رات اور شاعر ہے جس میں اقبال نے ایک شاعر کے احوال و محسوسات کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے، یہ نظم ۱۹۰۸ء اور ۱۹۳۴ء کے درمیان لکھی گئی اور یہ پہلی نظم ہے جس میں شاعر بطور ایک کردار کے ہمارے سامنے آتا ہے۔ رات شاعر سے پوچھتی ہے:

کیوں میری چاندنی میں پھرتا ہے تو پریشاں
خاموش صورتِ گل، مانندِ بو پریشاں!

رات اپنے سلسلۂ کلام کو جاری رکھتے ہوئے شاعر سے سوال کرتی ہے کہ کیا تو موتیوں کا جویا ہے یا میرے ہی دریائے نور کی کوئی مچھلی ہے، کیا تو میرے ماتھے سے گرا ہوا تارا ہے جو زمین پر کر پڑا ہے، زندگی کا ساز خاموش ہوگیا ہے، چشمِ گرداب بھی دریا کی تہ میں اور موجِ بے تاب ساحل سے لگ کر سوگئی ہے، زمین کی بستی یوں خاموش ہے جیسے کبھی آباد ہی نہیں تھی، اس عالم میں بھی شاعر کا دل سکون سے نا آشنا ہے، یہ کیوں کر میرے جادو سے آزاد رہا؟

شاعر اس استفسار پر جواب دیتا ہے:

برقِ ایمن مرے سینے پہ پڑی روتی ہے — دیکھنے والی ہے جو آنکھ کہاں سوتی ہے؟
صفتِ شمعِ لحد مردہ ہے محفل میری — آہ! اے رات بڑی دُور ہے منزل میری
عہدِ حاضر کی ہوا راس نہیں ہے اس کو — اپنے نقصان کا احساس نہیں ہے اس کو

ضبطِ پیغامِ محبت سے جو گھبراتا ہوں
تیرے تابندہ ستاروں کو سنا جاتا ہوں

نظم کے اس حصے میں خیال کے سلسلے کا ارتقا اس طرح ہوا ہے کہ شاعر کے بقول وہ چاند کی کھیتی میں گہر بوتا ہے یعنی انسانوں سے چھپ کر صبح کی طرح روتا ہے۔ (شبنم کی وجہ سے صبح کو گریہ کناں تصور کیا گیا ہے)۔ اُس کے آنسو جو دن کی شورش سے شرماتے ہیں، رات کی تنہائی میں ٹپک پڑتے ہیں۔ اُس کے سینے میں ایک فریاد پنہاں ہے جس کو سننے والا کوئی نہیں، اُس کے باطن میں شوق (عشق) کی ایک تپش ہے جس کا نظارہ دیکھنے والا کوئی نہیں، اُس کے سینے پر برقِ ایمن پڑی ہوئی رو رہی ہے، یہ اس سلسلۂ خیال کی پہلی کڑی تھی، دوسری کڑی یہ ہے کہ شاعر کہتا ہے کہ میری محفل (یعنی جسے میری محفل ہونا چاہیے تھا وہ) کسی قبر کے چراغ کی طرح مردہ یعنی بجھی ہوتی ہے، (بجھا ہوا چراغ خود بھی کم حسرت انگیز نہیں ہوتا، کسی قبر کا بجھا ہوا چراغ تو اور بھی غم انگیز منظر پیش کرتا ہے)۔ چنانچہ اس صورتِ حال میں اے رات میری منزل بہت دُور ہے یعنی مجھے اپنی محفل کو زندہ کرنے کے لیے ابھی بہت طویل تخلیقی سفر طے کرنا ہوگا۔ میری اس محفل کو عہدِ حاضر کی ہوا راس نہیں ہے (بظاہر اس سے مدعا یہ ہے کہ عہدِ حاضر سے میری قوم کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ رہا یا عہدِ حاضر سے میری قوم کوئی استفادہ نہیں کر رہی)۔ مزید برآں یہ کہ اُسے اپنے نقصان کا بھی احساس نہیں ہے۔

نظم کے مرکزی خیال کی تیسری کڑی آخری شعر ہے جس میں شاعر کہتا ہے کہ وہ محبت کے پیغام کو ضبط کرتے کرتے جب گھبرا جاتا ہے تو وہ یہی پیغام اے رات تیرے چمکتے ہوئے ستاروں کو سنا جاتا ہے۔

شاعر کا شکوہ اپنی محفل سے ہے اور تمام قرائن اس طرف راجع ہیں کہ محفل سے مراد شاعر کی اپنی قوم ہے۔ یہ واضح نہیں ہو پاتا کہ 'میری محفل' سے مراد پورا برصغیر ہے یا برصغیر کی اُمتِ مسلمہ ہے۔ تاہم جس چیز کو شاعر نے پیغامِ محبت کہا ہے وہ محبت کے پیغام سے زیادہ اصلاحِ احوال اور بیداری کا پیغام ہے۔ لیکن اس نظم کی تخلیق تک اقبال پر شاید یہ واضح نہیں تھا کہ اپنی قوم یا انسانیت کے لیے وہ جو کچھ محسوس کرتے ہیں اور اُسے جو پیغام دینا چاہتے ہیں وہ کس طرح کی محبت کا پیغام ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نظم اُس زمانے کی یادگار ہے جب اقبال برصغیر کے تمام لوگوں کو محبت اور اتفاق کا پیغام دینے میں کوشاں تھے۔ مختصر یہ کہ اس نظم میں اقبال نے پہلی بار

شاعر کا ماسک یا کردار اختیار کیا ہے اور شاعر کو محبت کا پیغام دینے والا قرار دیا ہے، ایک ایسا پیغام جس کو سننے والے سوئے ہوئے ہیں اور وہ مجبور ہے کہ یہ پیغام یا اپنی یہ فریاد سب سے چھپ کر ستاروں کو سنائے اور اس طرح اپنے دل کا بوجھ ہلکا کر سکے۔ اس صورتِ حال کو بہت حد تک اقبال کے عنفوانِ شباب کے مبہم اور بے نام ذہنی اضطراب کا ترجمان بھی کہا جا سکتا ہے۔ گو اقبال کے ذہنی اضطراب کی داستان خود اُن کی زبانی عطیہ بیگم کو لکھے گئے خطوط میں زیادہ تر ازدواجی زندگی کے حوالے سے سامنے آئی۔

بانگِ درا کی ترتیب کے حوالے سے اقبال اس نظم سے پہلے 'شکوہ' لکھ چکے تھے۔ اس نظم کے فوراً بعد کی نظموں میں 'بزمِ انجم' اور 'رام' جیسی نظمیں ہیں۔ 'بزمِ انجم' میں مطلق اتفاق و اتحاد کی تلقین کی گئی ہے لیکن اس دَور کی ایک اہم نظم 'شمع اور شاعر' ہے جس میں اقبال نے پہلی بار شمع اور شاعر کے کرداروں کے ذریعے زندگی کے بعض بے حد اہم مسائل پر گفتگو کی۔ یہ نظم شاعر کی اپنی تصریح کے مطابق فروری ۱۹۱۳ء میں لکھی گئی۔ اس میں سلسلۂ کلام کا آغاز شاعر نے کیا اور اہم یا قابلِ ذکر بات یہ کہ فارسی میں کیا۔ اپنے بارے میں اُس نے فوری طور پر یہ تاثر دیا:

در جہاں مثلِ چراغِ لالۂ صحرا ستم
نے نصیبِ محفلے، نے قسمتِ کاشانۂ

یعنی خود کو 'لالۂ صحرا کے چراغ' کی مانند قرار دیا ہے جو نہ کسی محفل کا مقدر ہے، نہ کسی کاشانے کا۔ پھر برملا شمع اور اپنا موازنہ کرتے ہوئے کہا کہ:

می تپد صد جلوہ در جانِ امل فرسودِ من
برنمی خیزد ازیں محفل دلِ دیوانۂ

یعنی میری جان جو تمناؤں (امل، اُمید، آرزو) کی ستائی ہوئی ہے اس میں سیکڑوں جلوے تڑپ رہے ہیں لیکن اس محفل میں میرے لیے تو ایک بھی دلِ دیوانہ نہیں (جب کہ تیرے پروانے اے شمع بہت ہیں)۔ اس سوال کے جواب میں شمع نے جو کچھ کہا اس سب کو بیان کرنا یہاں ممکن نہیں، تاہم پہلی بات شمع نے شاعر سے یہی کہی کہ میں تو اپنے اندرونی تقاضوں سے جلتی ہوں جب کہ تیرے سوز و ساز کا مقصد جلوہ آرائی اور خود نمائی ہے۔

مَیں تو جلتی ہوں کہ ہے مضمر مری فطرت میں سوز
تو فروزاں ہے کہ پروانوں کو ہو سودا ترا

گر یہ ساماں میں کہ مرے دل میں ہے طوفانِ اشک
شبنم افشاں تو کہ بزم گل میں ہو چرچا ترا
گل بہ دامن ہے مری شب کے لہو سے میری صبح
ہے ترے امروز سے نا آشنا فردا ترا

شمع کے نزدیک شاعر بے شک 'چراغِ لالۂ صحرا' ہے لیکن وہ 'سوزِ دروں' سے عاری ہے۔ وہ کس طرح ساقی کہلا سکتا ہے جب کہ انجمن پیاسی ہے اور اُس کا پیمانہ بے صہبا ہے۔ شاعر پر شمع نے یہ الزام بھی رکھا ہے کہ گلشن کی برہمی کے بعد وہ کیوں زمزمہ پرداز ہے، اُس کا ترنم بے محل ہے اور اُس کا نغمہ بے موسم ہے۔

شمع کے طویل جواب میں جو انتقاد (Critique) ہے اُس کا مورد صرف اقبال ہی نہیں پوری مسلمان قوم ہے۔ اس اعتبار سے شاعر اور شمع کا مکالمہ دراصل شمع (اقبال) اور شاعر (اُمتِ مسلمہ) کا مکالمہ ہے۔ تاہم اس نظم میں شاعر کے ایک بلند تر منصب کی نشان دہی ضرور ملتی ہے۔ شمع نے شاعر کے لیے ایک راہِ عمل بھی تجویز کی ہے۔ اُسے کہا گیا ہے کہ ابھی اپنی محبت کو چھپائے اور اپنی مے کو صورتِ مینا رسوا نہ کرے، اس کے علاوہ ؎

خیمہ زن ہو وادیِ سینا میں مانندِ کلیم
شعلۂ تحقیق کو غارت گرِ کاشانہ کر

شاعر کو اپنا مخاطب فرض کرتے ہوئے شمع نے اُسے اور بھی بہت سی نصیحتیں کی ہیں اور سلسلۂ کلام کو اس طرح ختم کیا ہے:

کیوں چمن میں بے صدا مثلِ رمِ شبنم ہے تو
لب کشا ہو جا، سرودِ بربطِ عالم ہے تو

شاعر کو 'سرودِ بربطِ عالم' یعنی کائنات کے ساز کا نغمہ قرار دینا اُس کی عظمت کا اقرار ہے، اُسے مثلِ کلیمؑ بننے کی ترغیب دینا شاعر کے کائناتی اور آفاقی منصب کی طرف اشارہ ہے۔ نظم کے آخری حصے میں، نظم کے آخر تین بندوں میں واضح طور پر شمع کا مخاطب شاعر نہیں بلکہ پوری اُمتِ مسلمہ ہے۔

غالباً ۱۹۱۳ء ہی کے آس پاس کی ایک نظم 'شاعر' ہے جس میں شاعر کو ایک پہاڑی ندی سے تشبیہ دی گئی ہے جو کوہ کے خم کدے سے شراب پیتی ہے اور پست و بلند وادیاں طے کر کے یہی

شراب کھیتوں کو جا پلاتی ہے، یعنی شاعر بلند خیالات کی شراب سے مست ہو کر تہذیب اور معاشرے کی آبیاری کرتا ہے بشرطیکہ اُس کا کلام صداقت اور حقیقت کا آئینہ دار ہو۔

شاعرِ دل نواز بھی بات اگر کہے کھری — ہوتی ہے اُس کے فیض سے مزرعِ زندگی ہری
شانِ خلیل ہوتی ہے اُس کے کلام سے عیاں — کرتی ہے اُس کی قوم جب اپنا شعار آزری
اہل زمیں کو نسخۂ زندگیِ دوام ہے — خونِ جگر سے تربیت پاتی ہے جو سخنوری
گلشنِ دہر میں اگر جوئے مئے سخن نہ ہو
پھول نہ ہو، کلی نہ ہو، سبزہ نہ ہو، چمن نہ ہو

اس نظم میں شاعر کے لیے 'کلیمی' اور 'سرودِ بربط عالم' کی صفات مطلوبہ پر شانِ خلیلؑ (حق پسندی، حق گوئی اور بت شکنی) کا اضافہ کیا گیا ہے اور شاعری کو جو مبنی بر صداقت ہو، دُنیائے تہذیب کے ارتقا اور بالیدگی کے لیے ضروری قرار دیا گیا ہے، گویا اس دورِ شاعری میں بھی اقبال کے نزدیک شاعر کا منصب ایک طرح کی کلیمی اور ابراہیمی ہے اور اس کلیمی اور ابراہیمی کا تعلق ناگزیر طور پر تہذیبِ بشر کے ارتقا کے ساتھ وابستہ ہے۔

اس دورِ شاعری میں لکھی گئی اقبال کی ایک معرکہ آرا نظم 'خضرِ راہ' ہے جس میں شاعر (یعنی اقبال) 'خضر' سے ہم کلام ہوتا ہے بلکہ اُس سے بہت اہم سوالات کرتا ہے۔ اس نظم میں 'شاعر' بطورِ شاعر زیادہ نہیں اُبھرتا یا یہ کہ نظم میں شاعر یا شاعری کی خصوصیات کا کوئی تذکرہ نہیں تاہم شاعر اور خضر (جنھیں پیغمبر تسلیم کیا جاتا ہے) کے درمیان ایک بے حد اہم اور فکر انگیز مکالمہ اس حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے کہ اقبال کے ذہن میں اُس وقت تک شاعر کے منصب کا تصور پوری طرح واضح ہو چکا تھا اور شاعر اُن کے نزدیک ایک ایسا کردار تھا جس میں کلیمی اور ابراہیمی کی شان کا ہونا ضروری تھا اور شاعری سازِ وجود یا بربط عالم کا نغمہ تھا۔

اپنی اُردو شاعری کے ایک طویل اور حاصل خیز دَور کے اختتام کے بعد جب اقبال نے فارسی میں شعر گوئی کا آغاز کیا تو اپنی شاعری کے دائرے میں اُن کے ہاں ایک معذرت خواہانہ رویہ اُبھرنے لگا۔ شاید اس کا سبب یہ ہو کہ اُس وقت تک اقبال کی اُردو شاعری پر اور بعد ازاں اُن کی پہلی فارسی مثنوی اسرارِ خودی کے ساتھ ہی اُن کی فارسی شاعری کے فکری مافیہ پر بعض معاندانہ تنقیدیں بھی وجود میں آ چکی تھیں۔ اسرارِ خودی کی تکمیل کے ساتھ ہی اُنھیں محسوس

ہوا کہ اب وہ شاعری کے لیے نہیں بلکہ کسی بلند تر نصب العین کی تکمیل کے لیے اسے اختیار کرنے پر ایک طرح سے مجبور ہیں، اسی لیے اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی میں خود اپنی شاعری کے بارے میں اس طرح کے احساسات اُبھرنے لگے جن میں کہیں تو اپنے کلام کی تاثیر اور عظمتِ فن کا اقرار تھا اور کہیں اپنے آپ کو شاعر کہلانے سے بھی گریز تھا۔ مثلاً اسرارِ خودی کی تمہید میں یہ اشعار موجود ہیں:

باغباں زورِ کلامم آزمود — مصرعے کارید و شمشیرے درود
محفلِ رامش گری برہم زدم — زخمہ بر تارِ رگِ عالم زدم
بسکہ عودِ فطرتم نادر نواست — ہم نشیں از نغمہ ام نا آشنا است
نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم — من نوائے شاعرِ فرداستم
نغمۂ من از جہانِ دیگر است — ایں جرس از کاروانِ دیگر است
نغمہ ام ز اندازۂ تار است بیش — من نترسم از شکستِ عودِ خویش
چشمۂ حیواں براتم کردہ اند — محرمِ رازِ حیاتم کردہ اند
ذرہ از سوزِ نوایم زندہ گشت — پر کشود و کرمکِ تابندہ گشت
ہیچ کس رازے کہ من گویم نگفت — ہم چو فکر من دُرِ معنی نہ سفت

مگر اسی تمہید میں یہ بھی کہا کہ اس سارے عمل سے مقصود محض شاعری کی تخلیق نہیں۔

شاعری زین مثنوی مقصود نیست — بت پرستی بت گری مقصود نیست

اس کے ساتھ ہی اُن کے اندازِ بیان میں معذرت خواہانہ لہجہ بھی در آتا ہے، کہتے ہیں:

ہندی ام از پارسی بیگانہ ام — ماہِ نو باشم تہی پیمانہ ام
حسنِ اندازِ بیان از من مجو — خوانسار و اصفہان از من مجو

لیکن اس حقیقت کے پہلو بہ پہلو فارسی کو بطورِ صیغہ اظہار اختیار کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ اگر چہ ہندی (اُردو) شیریں زبان ہے، لیکن فارسی شیریں تر ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ میرے فکر کی بلندی کے ساتھ لگّا کھاتی ہے:

فارسی از رفعتِ اندیشہ ام — درخورد با فطرتِ اندیشہ ام

پیامِ مشرق میں امیر امان اللہ خان سے خطاب کرتے ہوئے اپنی شاعری کے بارے

میں کہتے ہیں:

تا مرا رمزِ حیات آموختند
آتشے در پیکرم افروختند
یک نوائے سینہ تاب آوردہ ام
عشق را عہدِ شباب آوردہ ام

یہاں نوائے سینہ تاب سے صریحاً اُن کی اپنی شاعری ہی مراد ہے، تاہم اپنی شاعری کے بارے میں خاص سیاق وسباق میں اُن کا یہ بیان بھی قابلِ غور ہے:

آشنائے من ز من بیگانہ رفت — از خمستانم تہی پیمانہ رفت
من شکوہِ خسروی اورا دھم — رنگ و آبِ شاعری خواہد زمن
کم نظر بے تابی جانم ندید — آشکارم دید و پنہانم ندید
از ہنر سرمایہ دارم کردہ اند — در دیارِ ہند خوارم کردہ اند

پیامِ مشرق ہی کی غزلیات میں یہ طرزِ احساس بھی موجود ہے:

نہ شیخِ شہر، نہ شاعر نہ خرقہ پوش اقبال
فقیرِ راہ نشین است و دل غنی دارد

پیامِ مشرق کی غزلیات ٔمے باقی، کی پہلی غزل ہی میں کنایتہً اپنی شاعری کو نغمۂ داوٗد بھی قرار دیا ہے:

بہ خاکِ ہند نوائے حیات بے اثر است
کہ مردہ زندہ نگردد ز نغمۂ داوٗد

پیامِ مشرق ہی کی ایک غزل میں خود کو جادونوا قرار دیتے ہیں:

بگو اقبال را اے باغباں رخت از چمن بندد
کہ ایں جادو نوا مارا ز گل بے گانہ می سازد

ایک اور غزل میں اپنے شعر کو 'دلکش' قرار دیتے ہیں:

ز شعر دلکش اقبال می تواں دریافت
کہ درسِ فلسفہ میداد و عاشقی ورزید

اس سب کے برعکس 'گلشنِ رازِ جدید' میں خود کو شاعر کہلانے سے بھی احتراز ہے:

نہ بینی خیر ازاں مردِ فرو دست
کہ برمن تہمتِ شعر و سخن دست

شاعری کی ماہیت کے بارے میں اقبال کا یہ تبصرہ بھی بے حد اہم ہے اور شاعری کو ایک مابعد الطبیعاتی معنی عطا کرتا ہے کہ:

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں رو برو

شعر زیرِ بحث بالِ جبریل کی اس غزل میں شامل ہے جس کا مطلع ہے:

اگر کج رَو ہیں انجم، آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا

واضح طور پر اس غزل کی فضا 'حریفانہ' بھی ہے اور 'محرمانہ' بھی، اگرچہ اس 'محرمی' میں ایک نوع کا تجاہل عارفانہ شامل ہے، اور ایک سوالیہ انداز بھی ہے، مثلاً یہ شعر:

اسے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر
مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے یا میرا!

یہ پوری غزل ایک طرح سے یک طرفہ خطاب ہے اور اپنی فکری ماہیت میں مابعد الطبیعاتی ہے، شعر زیرِ بحث غزل کے اختتام پر واقع ہے، اور پوری غزل کی رُوح اس میں سما گئی ہے:

محمد بھی ترا، جبریل بھی ، قرآن بھی تیرا
مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا

میری ناچیز رائے میں اس شعر میں 'حرفِ شیریں' سے مراد اقبال کی اپنی شاعری ہے، جس کے بارے میں اقبال کا اپنا عقیدہ قدرتی طور پر یہی ہے کہ ان کی اپنی ترجمان ہے۔ لیکن یہ دیکھتے ہوئے کہ نبوت و رسالت اور قرآنِ کریم تو خدا کے ترجمان ہیں، ان کے ذہن میں یہ خیال اُبھرتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ یہ شاعری جسے وہ اپنی ذات کا ترجمان سمجھتے ہیں، یہ بھی اس ذاتِ برتر ہی کی ترجمان ہو؟ یہ ایک طرح کا مابعد الطبیعاتی سوال ہے، جو خودی کے حوالے سے ایک مابعد الطبیعاتی خوف پر مبنی ہے، کیونکہ اگر شاعری بھی، یا کم از کم اس درجے کی شاعری جیسی کہ اقبال کی ہے، کسی برتر ہستی کی آواز ہی ہے تو پھر خودی اور اس کی فعلیت کی کیا حقیقت باقی رہی؟ 'پیوستن' اور 'گسستن' کے حوالے سے اقبال کے معروف بیان کو ذہن میں رکھا جائے جس میں وہ

پیوستن کے مقابلے میں گسستن کو ترجیح دیتے ہیں تو بات بہ آسانی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اقبال ہر حال میں اس بات کے خواہشمند نظر آتے ہیں کہ جہاں الہام و وحی کے سلسلے حضرتِ باری عزاسمہ کے ترجمان ہیں وہاں کم از کم اتنی بات تو یقینی رہے کہ یہ بلند پایہ شاعری ان کی اپنی ذات کی ترجمان ہو۔ اس ایک بات کو یقینی بنانے کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ خالق و مخلوق میں فصل و امتیاز برقرار رہتا ہے اور وحدت الوجود کی گنجائش بھی کم ہی نکلتی ہے۔ اُمیدِ واثق ہے کہ میری ان معروضات کو آں جناب قابلِ توجہ ضرور قرار دیں گے۔

عجلت کے باعث آں جناب کے نامۂ گرامی کے پہلے حصے کی طرف توجہ مبذول نہیں ہو سکی، شعر یہ تھا:

ہمہ نازِ بے نیازی، ہمہ سازِ بے نوائی
دلِ شاہ لرزہ گیرد زگدائے بے نیازی

اس شعر کے منقولہ انگریزی ترجمے کے بارے میں آپ کا استفسار اس احساس کی نشاندہی کرتا ہے کہ آپ اس ترجمے سے مطمئن نہیں، اگر ایسا ہی ہے تو مَیں آں جناب کے احساس سے کلّی طور پر متفق ہوں، کہ شعر کا مفہوم ترجمے میں ٹھیک سے بیان نہیں ہوا۔ انگریزی ترجمے پر ایک بار پھر نظر ڈال لی جائے تو بہتر ہوگا، ترجمہ یوں ہے:

"All this Pride, to want nothing; all his possessions to have nothing! The heart of a king from a poor man who wants nothing."

میری ناچیز رائے میں یا تو شعر قابلِ احترام مترجم پر واضح نہیں ہو سکا یا پھر وہ اس کے اصل مفہوم کو ترجمے میں منتقل نہیں کر سکے۔ شعر کا مفہوم واضح کرنے کے لیے اگر غزل کی فضا کا اندازہ کر لیا جائے تو مفہوم تک پہنچنے میں آسانی ہوگی، غزل جیسا کہ آپ نے ارشاد فرمایا، پیامِ مشرق میں شامل ہے، اور اس کا مطلع اور پہلے تین شعر یوں ہیں:

بملا زمانِ سلطن خبری دہم ز رازی
کہ جہان تو ان گرفتن بہ نوای دلگدازی

بہ متاعِ خود چہ نازی، کہ بہ شہر دردمندان
دلِ غزنوی نیرزد بہ تبسّم ایازی

ہمہ ناز بے نیازی، ہمہ سازِ بے نوائی
دلِ شاہ لرزہ گیرد زگدائے بے نیازی

اس غزل کی فضا زیادہ تر رُوحِ سلطانی سے خطاب پر مشتمل ہے، مطلع کا ترجمہ عام طور پر اس طرح کیا جاتا ہے کہ میں سلطانِ معظم کے ملازموں کو ایک راز بتانا چاہتا ہوں، کہ دُنیا کو تو ایک دلگداز آواز سے بھی مسخر کیا جا سکتا ہے۔ اس شعر کے بارے میں دو باتیں قابلِ توجہ ہیں:

۱۔ یہ ایک قدیم اندازِ خطاب ہے کہ بادشاہ کو براہِ راست خطاب کرنے کی بجائے کہا جاتا تھا کہ: ''بندگانِ عالی کی خدمت میں التماس ہے، یا یہ کہ بندگانِ شاہی کی خدمت میں عرض کیا جا چکا ہے۔'' وغیرہ۔ گویا مطلع میں خطاب ملازمانِ شاہی سے نہیں بلکہ خود بادشاہ سے ہے۔ یہ بادشاہ کون ہے، اس کا بہ آسانی تعین کیا جا سکتا ہے، اور وہ راز جسے بادشاہ تک پہنچانا مقصود ہے، یہ ہے کہ دُنیا کی تسخیر کوئی ایسا بڑا کارنامہ نہیں، بلکہ یہ کام ایک نوائے دلگداز سے بھی لیا جا سکتا ہے۔

۲۔ دوسری قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ اس شعر میں بھی نوائے دلگداز سے مراد بلند پایہ اور مؤثر شاعری ہی ہے، اس شعر میں گویا شاہ اور شاعر میں مساوات پیدا کی گئی ہے، بلکہ معنوی قرینہ اس بات کا بھی موجود ہے کہ شاعر کو تسخیر عالم کے معاملے میں برتری کے پہلو حاصل ہیں۔ بہرحال شعر کا مفہوم واضح طور پر یہ ہے کہ دُنیا میں کچھ ایسے گدایانِ بے نوا بھی ہیں جن کی بے نیازی بھی سراپا ناز ہے، اور جن کی بے نوائی ہی ان کا ساز و برگ ہے، یہی وہ گدا ہیں جن کی بے نیازی اور بے نوائی کو دیکھ کر بادشاہوں کے دل پر بھی لرزہ طاری ہو جاتا ہے۔ شاعر کا مقصد 'فقر' اور عین عالمِ فقر میں 'بے نیازی' کے تصور کو اُجاگر کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ انگریزی ترجمے میں یہ مفہوم موجود نہیں، بلکہ جو مفہوم ہے وہ بھی واضح نہیں۔

حواشی

۱۔ عبدالقدوس گنگوہی، لطائفِ قدوسی، شیخ رکن الدین، دہلی، لطیفہ ۷۹۔
۲۔ ایضاً، ص ۸۸۔
۳۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر۔ اعلامِ خطباتِ اقبال (مقالہ) مشمولہ متعلقاتِ خطباتِ اقبال، مرتبہ ڈاکٹر سیّد عبداللہ، اقبال اکیڈمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۵۔

❀❀❀

اقبال عہد ساز شاعر اور مفکر

(۱)

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے

پھونک ڈالے یہ زمین و آسمان مستعار
اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے

اس حقیقت کو تنقید اور تجزیے کی ہر سطح پر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ شعر و اَدب نے انسانی زندگی کی معنویت کو دریافت اور اُجاگر کرنے میں، اور تہذیب و تمدن کے قافلے کو آگے بڑھانے میں ہمیشہ اہم کردار ادا کیا ہے، شاعروں اور تخلیق کاروں کو تہذیبِ انسانی کے 'غیر تسلیم شدہ قانون ساز' کہا گیا ہے، گویا انسانیت اُنھیں رسماً قانون ساز تسلیم نہ کرتے ہوئے بھی ان کے نقوشِ قدم سے اپنی راہِ عمل تلاش کرتی ہے۔ عربی زبان میں لفظ شعر، شاعر اور شعور ایک ہی مادّے کے اشتقاقات ہیں، یعنی شاعری شعور سے عبارت ہے، اور شعور، شاعری کا مابہ الامتیاز ہے۔ باوجود یکہ افلاطون نے اپنی مثالی ریاست سے شاعروں کو خارج کر دیا تھا، شاعری کی قدر و قیمت سے وہ خود بھی انکار نہیں کر سکا۔ تاریخِ انسانی میں شعر اور شاعری نے بعض اوقات فیصلہ کن لمحات پیدا کیے ہیں، ۔عرب شاعروں کے قصیدے قبائل کے سینوں میں جنگ کی آگ بھڑکا دیا کرتے تھے، یا پھر بعض اوقات نفرتوں کے دہکتے ہوئے الاؤ ایک دردانگیز شعر کی بدولت ٹھنڈے ہو جایا کرتے تھے۔ فردوسی نے اپنے شاہنامے کے ذریعے عجم کو ہمیشہ کے لیے زندہ کر دیا، دانتے نے —بقولِ کارلائل— عیسویت کی گیارہ خاموش صدیوں کو شعر کی زبان دے کر گویا کر دیا۔ رُودکی کا قصیدہ جو شعر کی تاثیر میں مثال بن چکا ہے، — مولانا روم کی مثنوی معنوی، جس نے اسلامی تمدن کی سات صدیوں کی حکمت آفرینی کو حیاتِ دوام بخش دی ہے، — گوئٹے کا

منظوم ڈراما 'فاؤسٹ' جو جدید انسان کی ہوسِ اقتدار کا اِستعارہ بن چکا ہے، — میر و درد، آتش و ناسخ، انیس و دبیر اور غالب و مومن جن کی بدولت دہلی اور لکھنؤ کی تہذیبیں مٹ جانے پر بھی کبھی نہ مٹ سکیں گی۔ سرسیّد کا نثری رجز اور حالی کی منظوم نوحہ خوانی جن کے باعث ایک خفتہ اور خستہ حال قوم خوابِ غفلت سے انگڑائی لے کر بیدار اور حیات افروزی کے نئے سبق کے لیے تیار ہوئی — یہ سب انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی، شعوری اور لاشعوری، تہذیبی اور معاشرتی زندگی میں شعر و اَدب کے اثر ونفوذ کی روشن اور تابندہ مثالیں ہیں۔ انھی ناموں کے قائم کردہ اعتبار کی بدولت آج بھی دُنیا میں ہر روز ہزاروں، لاکھوں صفحات شعر و اَدب کے نام پر چھپتے اور پڑھے جاتے ہیں؛ مصلحین اور معلمینِ اخلاق، انسانی معاشروں میں کلیدی کردار ادا کرنے والے افراد اور ادارے، تہذیبیں، معاشرے اور دانش گاہیں اسی لیے ہر دَور میں نئے اَدب کی پذیرائی کرتی ہیں کہ وہ جانتی ہیں کہ ماضی میں شعر و اَدب نے تاریخ کے باطنی رُخ کو کس طرح محفوظ کیا، اور انسانوں میں زندہ رہنے، آگے بڑھنے، محبت کرنے اور آنے والے کل کے خواب دیکھنے کی لگن کو کس طرح برقرار رکھا۔ اسلامی مشرق کی اَدبی روایات میں شاعری کو اسی لیے 'جزو یست از پیغمبری' کہا گیا ہے اور شاعر کے 'صریرِ خامہ' کو 'نوائے سروش' تک کہہ دیا گیا ہے:

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں
غالب، صریرِ خامہ، نوائے سروش ہے!

اس میں شک نہیں کہ دُنیا میں بہت سے عظیم شاعر پیدا ہوئے ہیں جن کی شاعری حسنِ تخیّل کا معیار اور حسنِ بیاں کا سرمایۂ افتخار ہے۔ انسانی تمدن اور انسانی فکر کے نشو و ارتقا میں ان شاعروں کا بہت بڑا حصہ ہے جنھوں نے انسانوں کو محسوس کرنا، سوچنا اور بیان کرنا سکھایا، جنھوں نے زبان کے عمل کو لطافت بخشی اور لطافت کو زبان عطا کی۔ یہ شاعر تہذیبوں کے ترجمان اور تاریخ کی کروٹوں کے نشان ہیں۔ اُنھوں نے انسانی شعور کو لانطق ادراک کی سطحوں سے بلند کر کے فکرِ ناطق کی روشن اور منور سطحوں تک پہنچایا۔ اُنھوں نے انسانوں کے الم حیات کو حیات آفریں نغمہ بنا دیا۔ الفاظ کو آواز اور آواز کو نغمگی عطا کی۔ قومیں اور اقلیمیں اور تہذیبیں ان پر ناز کرتی ہیں، — بعض اوقات صرف ایک شاعر ایک عہد کو زندہ کر دیتا ہے۔ اس لیے کہ اس کے احساسات و جذبات اور افکار و خیالات اُس عہد کی زبان بن جاتے ہیں۔ ہر وہ عظیم شاعر جو صحیح معنوں میں عظیم کہلانے کا حق دار ہے، اور دُنیائے شعر و اَدب میں 'کلاسک' کا درجہ رکھتا ہے،

فی الحقیقت اپنے دامانِ خیال میں کسی عہد کی زندگی سمیٹے ہوئے ہوتا ہے۔ لیکن ان سب برگزیدہ شعرا میں بھی بہت کم شعرا ایسے ہوں گے جنھیں فی الواقعہ 'عہد آفریں' کہا جا سکے۔ اَدبی اور شعری معائیر (اسالیب و موضوعات) میں غیر معمولی تبدیلی پیدا کرنے کی بدولت تاریخ اَدب میں کئی شاعروں نے اپنے لیے نیا عہد پیدا کیا ہے۔ اُردو شاعری کی تاریخ میں نواب سراج الدین خاں آرزو نے جو کسی طرح بھی ایک بڑے شاعر نہیں کہلاتے، اُردو غزل کو ایک بالکل نیا عہد عطا کیا، ان معنوں میں کہ اُنھوں نے جن لوگوں کے ذوقِ شعر گوئی کی تربیت کی وہ میر و سودا جیسے شعرا تھے جو ابہام گوئی کے بعد واقعی اُردو شاعری کے لیے ایک نئے عہد، ایک نئے طرزِ احساس کی نوید لائے، اور خود 'اس عہد' کی رُوحِ رواں بھی تھے اور اس عہد کی رُوح کے ترجمان، بھی اسی طرح مرزا غالب نے بھی اُردو شاعری کو ایک انقلابی تبدیلی سے روشناس کیا اگرچہ مرزا غالب کی عظمت کسی انقلابی تبدیلی لانے میں نہیں بلکہ اُردو اور فارسی شاعری کی روایات کے بہترین اجزا کو ایک بے مثال اُسلوبِ شاعری میں سمونے، اور اُس جوہر نایاب کو آشکارا کرنے میں مضمر ہے جو خود شاعری، فکر اور تخلیقی اظہار کی جان ہے-! اقبال نے بھی ایک اعتبار سے وہی کام کیا جو غالب نے کیا تھا، یعنی اُردو، فارسی شاعری کی روایات سے وسیع پیمانے پر استفادہ اور اپنے لیے ایک نئے طرزِ بیان کی تخلیق جس کی مثال پہلے سے موجود نہ ہو، یا واضح نمونے کے طور پر موجود نہ ہو،— اقبال نے غالب کے دبستانِ شاعری سے جس طرح استفادہ کیا، اس کو بھی کسی طرح نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اقبال کے منابع بے شمار ہیں، اُس نے بے شمار چشموں سے پانی پیا ہے، اور اُس کے تخیّل کے بادبانوں کو کئی سمتوں کی ہوا لگی ہے، اقبال صرف برصغیر کی اَدبی روایات ہی سے نہیں، مشرق و مغرب کے تمام بڑے اور قابلِ ذکر اَدبی اور شعری اسالیب سے سیراب و آشنا تھے۔ وہ اپنی پرداخت کے اعتبار سے جنوب مغربی ایشیا کی نہیں پورے اسلامی تمدن کی سرزمین سے پیوست تھے، اس لیے وہ اقبال جو اپنے آغاز میں، ترکیب سازی میں غالب اور قدرت کلام اور محاورہ بندی میں داغ کے مکاتبِ فن کے پیرو دکھائی دیتے ہیں، بہت جلد ایک ایسے اُسلوبِ شاعری کی ایجاد و تخلیق پر قادر ہوئے جسے اُردو شاعری میں 'طرزِ جلیل' یا 'طرزِ رفیع'— کی واحد مثال قرار دیا جا سکتا ہے۔ اُنھوں نے اُردو شاعری کی زبان میں ایک نئی تخلیقی حرکت پیدا کی اور اس میں قوت، توانائی اور جلالت کے اجزا کا اضافہ کیا۔ لیکن اقبال کا طرزِ شاعری صرف قوت، توانائی اور جلالت ہی سے عبارت نہیں، اُس میں اور بہت سے ایسے حیات

افروز اور حیات آفریں عناصر ہیں جن پر کسی بھی زبان کی شاعری بجا طور پر مفتخر ہو سکتی ہے۔ اقبال نے اَدبی اور شعری روایات کو ہر اعتبار سے متاثر کیا ہے، — اُنھوں نے زبان، اَدب، تہذیب اور تاریخ پر اپنے فکر و فن اور اپنی بے مثال شخصیت کے اَن مٹ نشان چھوڑے ہیں، — بلکہ انھیں — یعنی زبان، اَدب، تہذیب اور تاریخ کو — اپنے تخلیقی جوہر کو ظاہر کرنے کے لیے نئے قالب اور نئے اسالیب عطا کیے۔ اُردو شاعری جس آفاق گیر تخیّل، جس وسعتِ تفکّر اور رفعت بیان کی منتظر تھی، وہ اسے اقبال ہی کی شاعری میں میسّر آ سکی۔ دُنیا کے معدودے چند عظیم اور آفاقی شاعروں میں اقبال واقعی ایک ایسے شاعر ہیں، جنھیں بجا طور پر عہد ساز عہد آفریں کہا جا سکتا ہے۔

دُنیا کے اکثر بڑے اور صاحبِ طرز شاعروں نے — فوری طور پر یا رفتہ رفتہ — اپنے عہد کے فنی معیاروں اور شعری اذواق کو متاثر کیا — اور اپنی تحسین و تفہیم کے لیے، اپنی تخلیقی کاوشوں سے، اپنے عہد کے لوگوں کے فکر و احساس میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کر دیں، - اِن میں سے بعض اپنے عہد پر کم اثر انداز ہوئے۔ لیکن آنے والے زمانوں میں اُن کی عظمت کو تسلیم کر لیا گیا، اُن کے تخلیقی کارناموں کو دُنیائے شعر و اَدب میں ایک مستقل اور مثالی حیثیت دے دی گئی، اُن کی تخلیق کی ہوئی فنی قدروں کو، اُن کی قبولیت اور مقبولیت کے اعتبار سے، عالمگیر قرار دے دیا گیا اور اُنھیں ایک دائمی فنی قدر یا مثالی — (کلاسیک) کی علامت کے طور پر شعری روایات میں دائمی زندگی حاصل ہو گئی۔ اسی طرح بعض ایسے شاعروں کی مثال بھی ملے گی کہ اپنے عہد میں اُنھیں بے پناہ مقبولیت حاصل ہوئی، لیکن یہ مقبولیت رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی، اس کے باوجود اُنھیں تاریخ اَدب میں ایک مستقل اور مثالی حیثیت حاصل ہو گئی۔

بہر حال مسلّمہ فنی عظمت اور شہرتِ عام و بقائے دوام کے باوجود — بہت ہی کم شاعر ایسے ہوں گے جنھوں نے اقبال کی طرح ورثے میں ملنے والی اَدبی روایات کو یکسر منقلب کر دیا ہو، اپنے عہد کی اجتماعی زندگی میں ایسا بڑا انقلاب برپا کر دیا ہو، اور اپنی قوم کے طرزِ فکر اور طرزِ احساس پر ایسے فوری اور دُور رس اثرات مرتب کیے ہوں، اس موازنے کا مقصد یہ ثابت کرنا نہیں کہ ان عظیم شاعروں میں اقبال عظیم تر ہیں، بلکہ ان عظیم شاعروں کی صف میں اقبال کی ایک نمایاں اور انفرادی خصوصیت - عہد سازی کو اُجاگر کرنا ہے۔

(۲)

مَیں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگزشت، کھوئے ہوؤں کی جستجو!

اقبال کی شاعری ایک ایسا جہانِ معنی ہے جس کی حدود ماضی اور مستقبل کی دُوریوں میں گم ہیں، اقبال نے اپنی ملت کو ماضی سے مربوط کیا، اور اُس کے باطن میں اُن عزائم اور مقاصد کی رُوح پھونکی جنھیں مستقبل پر پھیلایا جا سکے، خود وہ ملت کہ اقبال جس کے ترجمان تھے، اپنی وحدت کے مفہوم کو فراموش کر چکی تھی، لسانی اور جغرافیائی تشخّصات نے وحدتِ ملت کے تصورات کو دُھندلا دیا تھا۔ اقبال کے عظیم پیش رووں میں یقینا علامہ جمال الدین افغانی مسلمانوں کو ملّی وحدت کے نصب العین کی طرف بلا چکے تھے، اور اس میں شک نہیں کہ جس فضا میں اقبال کا نغمۂ خودی بلند ہوا، اُس میں علامہ جمال الدین افغانی کی صدائیں ابھی گونج رہیں تھی لیکن اقبال نے نہ صرف علامہ افغانی کے پیغام کو آگے بڑھایا بلکہ اُس میں بیسویں صدی کے عالمی مسائل کے سیاق وسباق میں ایک نئی معنویت پیدا کی، اُنھوں نے مسلمانوں کو یاد دلایا کہ اُن کی ایک حیاتِ اجتماعیّہ بھی ہے، جس کی بقا و احیا اُن سے ایک خاص قسم کے طرزِ عمل کا تقاضا کرتی ہے، اُنھوں نے خود فراموش اور مغربی تمدن کی پیش رفت اور سیاسی غلبے سے مرعوب مسلمانوں کو بتایا کہ اُن کی ہیئت اجتماعیہ اور اُن کا فلسفۂ معاشرت جن نئی تشکیلات کا تقاضا کرتا ہے اُن کے لیے یکسر نئے نقطۂ نظر —— اور نئے علمی ذرائع کی ضرورت ہے —— وہ نئے علمی ذرائع جو مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا رشتہ اُن کے ماضی سے منقطع نہ کر دیں بلکہ اس رشتے کو مضبوط تر بنا دیں۔

اقبال کی وسعتِ نظر حیرت انگیز تھی، مسلمانوں کا علمی، تمدنی اور سیاسی ماضی اپنی تمام تفصیلات اور نشیب و فراز کے نقشوں کے ساتھ ہر وقت اُن کے سامنے تھا، وہ تمدنیّات کے بہت بڑے نقاد تھے، اُنھوں نے صرف مغربی تہذیب پر ہی تنقید نہیں کی، بلکہ خود اسلامی تمدن کی تاریخ میں بھی اُنھیں ایک بہت بڑے تمدنی نقاد کی حیثیت حاصل تھی —— صرف یہ کہنا کافی نہیں کہ اُنھوں نے مسلمانوں کے لیے ماضی کو زندہ کیا جس میں مسلمانوں کے لیے ایک نئی زندگی اور نئی تخلیقی جست کا پیغام موجود تھا۔ اس اعتبار سے اُنھوں نے مسلمانوں کے اجتماعی حافظے میں قطع و برید کی، جن عناصر میں زندگی کا جوہر موجود تھا، اُنھیں روشن اور منور کیا، جو عناصر مردہ، افسردہ اور

مرگِ آفریں تھے۔ اُن کو شدید تنقید کا نشانہ بنایا، یا بالکل فراموش کر دیا، فراموش کر دینا بھی ایک طرح کا محاکمہ ہے! اُنھوں نے مسلمانوں کی عمومی اَدبی ترجیحات پر خطِ تنسیخ کھینچا اور خوب و ناخوب کا ایک نیا معیار اُن کے سامنے رکھا۔ اُنھوں نے نشاط پسند اور رجائیت پرست حافظ کو خیر باد کہ کر حکیم و عارف رومی سے مسلمانوں کے فکر کا ناتا جوڑا۔ اس لیے کہ رومی ہی وہ شاعر ہے جسے اسلامی مابعد الطبعیات اور اسلامی فلسفۂ اخلاق کے دقائق کو شرح و بسط کے ساتھ بیان کرنے کا ڈھنگ آتا ہے۔ اُنھوں نے اسلامی شعریات کے اُن تمام اجزا و علامات کو منسوخ و متروک ٹھہرایا جو فرد کی تخلیقی انا کو کمزور اور اجتماعیّت کے تصور کو معدوم کرتے تھے۔ اُنھوں نے ابنِ عربی، فارابی اور ابنِ سینا کی بجائے غزالی، مجدد الف ثانی اور شاہ ولی اللہ دہلوی کا نام بلند کیا۔ ماضی اور حال کے رشتے پر بحث کرتے ہوئے تشکیلِ جدید، کے ایک خطبے میں لکھتے ہیں:

> ہم مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے، ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظامِ فکر از سرِ نو غور کریں۔ یہ غالباً شاہ ولی اللہ دہلوی تھے جنھوں نے سب سے پہلے ایک نئی رُوح کی بیداری محسوس کی، لیکن اس عظیم الشان فریضہ کی حقیقی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا اندازہ تھا تو سیّد جمال الدین افغانی کو جو اسلام کی حیاتِ ملی اور حیاتِ ذہنی کی تاریخ میں بڑی گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ طرح طرح کے انسانوں اور اُن کی عادات و خصائل کا خوب خوب تجربہ رکھتے تھے۔[۲]

جس بہت بڑے کام کی پیش بینی شاہ ولی اللہ اور سیّد جمال الدین افغانی نے اٹھارہویں اور اُنیسویں صدی میں کی تھی، علمی اور فکری سطح پر اُس کی تشریح و توضیح اور سمت نمائی کا اہم ترین فریضہ بیسویں صدی میں اقبال ہی نے سرانجام دیا، اُنھوں نے مسلمانوں کے فکری اثاثے کو جانچنے اور پرکھنے کی ضرورت پر زور دیا اور جانچ پرکھ کے عمل کو اُصولی بنیادوں پر استوار کیا۔ اُنھوں نے مسلمانوں کو ایک نوع کی نتائجیت یا ثمریت (PRAGMATISM) سے روشناس کیا جس کی روشنی میں وہ اپنے انفرادی اور اجتماعی اعمال کی قدر و قیمت دریافت کر سکتے تھے، وہ گہری مقصدیت جس کے بغیر فرد یا معاشرہ بے رُوح ہو کر ساکن اور انحطاط پذیر ہو جاتے ہیں، اقبال ہی کے فکر و فن کی رہینِ منت ہے، اقبال نے مسلمانوں کو یہ اخلاقی جرأت بخشی کہ وہ اپنی فکریات کے خوب و ناخوب کا بھرپور جائزہ لے سکیں، اور جان سکیں کہ مشرق کے ساتھ ساتھ مغربی دُنیا کی بھی وہ کون کون سی فکری تحریکیں ہیں جو مسلمانوں کی اجتماعی انا میں تخلیقی فعلیت کے عناصر کا اضافہ کر سکتی

ہے۔ اِسی لیے اُنھوں نے ماضی کے اُن بکھرے ہوئے اجزا کو سمیٹا جس میں مسلمانوں کی خلاّقی اور تمدن آفرینی کا جوہر ایک زندہ فعلیت کے طور پر موجود تھا، — اقبال نے اپنی سعیِ بلیغ سے اُس آتشِ رفتہ کا سراغ لگانے کی کوشش کی جو ریگ زاروں میں شعلۂ تخلیق کی طرح بھڑکی اور دیکھتے ہی دیکھتے اُس تابانی میں بدل گئی جس نے بدوؤں کو تہذیب، اور تہذیبوں کے چہرے کو آئین جہاں داری کا جمال عطا کیا، — ماضی، جو اجتماعی لاشعور ہی میں نہیں، روایات کے بدلتے ہوئے سانچوں میں کروٹیں بدلتا رہتا ہے، ہر تہذیب اور معاشرے سے فکر و تأمّل کے فریضے کی ادائیگی مانگتا ہے، وہ آگہی کا طالب ہے، اُس کا تقاضا ہے کہ فرد اور معاشرہ دونوں اُس کی تحت الموج کار گزاریوں سے آگاہ ہوں، اور اُس دانائی سے اپنا دامن بھرلیں جو لمحۂ موجود کے نیچے ایک موجِ گوہر دار کی طرح رواں دواں رہتی ہے۔ ماضی کے ساتھ فرد اور معاشرے کا یہ رشتہ اندھی تقلید اور روایت پرستی سے عبارت نہیں، اور نہ ہی اس سے مراد گذرے ہوئے زمانوں میں ایک بے بصر اور بانجھ زندگی گذارنا ہے، بلکہ یہ وقت کی (جو ماضی بھی ہے) تخلیقیّت (CREATIVITY) کی شناخت ہے۔ اور اُن رویوں کا انجذاب ہے جو لمحۂ موجود کو زیادہ خلاّق، زیادہ با معنی اور زیادہ متحرک بنانے میں معاون ہوسکیں، اِسی لیے اقبال نے مسلمانوں کے ماضی میں اُن مظاہر کو تلاش کیا جو خلاّقی اور جلال و جمال کی علامات بن سکیں، مسجدِ قرطبہ، الحمرا، تاج محل، مسجد قوت الاسلام، وہ تعمیراتی مظاہر ہیں جنھیں اقبال نے حیرت انگیز فنی مہارت کے ساتھ استعارات اور علامات کے طور پر استعمال کیا، یہ استعارات اقبال کے افکار کو ایک مظہری جہت، ایک جمالیاتی تجسیم عطا کرتے ہیں۔

حواشی

- علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، چوتھا خطبہ، ترجمہ سیّد نذیر نیازی، بزمِ اقبال، لاہور

اقبال کا تصورِ تاریخ

تاریخ عربی زبان کا لفظ ہے، اس کا مادّہ 'ارّخ' ہے جس کے معنی حالات اور وقائع کو بیان کرنا یا رقم کرنا کے ہیں۔ لفظ 'مؤرّخہ' اُردو میں دن یا تاریخ (date) کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اس کے اصل معنی ہیں 'فلاں تاریخ کو لکھا گیا' (Written at such and such date)۔ گویا تاریخ کے لفظ میں ہی لکھے جانے (یا بیان ہونے اور منضبط ہونے) کا مفہوم شامل ہے، اس اعتبار سے دیکھا جائے تو تاریخ کے لغوی معنی وقائع نگاری (Historiography) کے ہیں۔ مؤرخ وہ ہے جو حالات و واقعات کو ان کی تاریخی ترتیب کے اعتبار سے رقم کرتا ہے، یا کرتا رہتا ہے۔ یہ بات البتہ قابلِ ذکر ہے کہ تاریخ یا اس کے مادّے کے اشتقاقات میں سے کوئی لفظ قرآن کریم میں استعمال نہیں ہوا۔ سوال کیا جا سکتا ہے کہ پھر قرآن کریم میں تاریخ کے مفہوم یا تصور کو کن الفاظ میں بیان کیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم میں گزشتہ واقعات اور ادوار کے لیے ایّام (یوم کی جمع) یا ایّام اللہ کا لفظ استعمال ہوا ہے، مثلاً تِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ۳:۱۴۰ (یہ ادوار ہیں جن کو انسانوں کے درمیان پھیرا جاتا ہے، یعنی اقوام اور انسانی گروہوں کو عروج و زوال سے آشنا کیا جاتا ہے)۔ عرب عام طور پر تاریخ کے لیے ایام کا لفظ ہی استعمال کرتے تھے اور چونکہ انھیں عربوں کے ماضی کے علاوہ کسی اور سے سروکار نہیں تھا، اس لیے 'ایام العرب' کا لفظ ان کے ہاں تاریخ کا قائم مقام تھا، گو اصطلاحاً اس سے مراد ایامِ جاہلیت میں عربوں کی جنگیں ہیں لیکن تاریخ کا مفہوم بہر حال اس میں شامل رہتا ہے۔ بظاہر اس سے یہ بھی متبادر ہوتا ہے کہ عربوں کے نزدیک تاریخ رزم ناموں سے عبارت تھی اور دیکھا جائے تو تمام قدیم اقوام کی تاریخ زیادہ تر رزم ناموں ہی پر مشتمل نظر آتی ہے۔ اقوام عالم کے ازمنۂ قدیم میں 'تاریخ' اور 'اسطور' کے درمیان کچھ اتنا فاصلہ نظر نہیں آتا۔ بعض اقوام کے پاس 'تاریخ' نہیں صرف 'اساطیر' ہیں۔ اہل عرب کی خصوصیت یہ تھی کہ 'ایام العرب' میں اسطور کا عمل نہ ہونے کے برابر تھا۔ اس سے اُن کی ترقی یافتہ حسِ تاریخیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

علامہ اقبال جنھوں نے حیات و کائنات کے بیشتر بنیادی مسائل و موضوعات پر غور و فکر کیا، جو زندگی میں حرکیت کے قائل تھے اور کائنات کو ایک ایسی حقیقت سمجھتے تھے جو ہر لمحہ اپنی تشکیل نو کر رہی ہے،......مثلاً ان کا شعر ہے:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید — کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکون

یہ کس طرح ممکن تھا کہ تاریخ کی حقیقت و معنویت سے صرفِ نظر کرتے، یا ان مباحث کی طرف متوجہ نہ ہوتے جن کا مقصد تاریخ کی ماہیت کو سمجھنا اور اس کے اصل مفاہیم تک رسائی حاصل کرنا ہے۔ علامہ اقبال جو کائنات میں انسان کی تقدیر یعنی انسان کی حیثیت اور کائنات کی تخلیقیت میں اس کے حقیقی کردار کو سمجھنا چاہتے تھے یا اس کو متعین کرنا چاہتے تھے، ناگزیر طور پر مطالعۂ تاریخ کی طرف راجع ہوئے۔

یہاں مختصراً تاریخ کے دو بنیادی مفاہیم کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے،......اوّلاً تاریخ کا وہ مفہوم جس کی طرف ہم نے ابھی اشارہ کیا ہے، یعنی گزرے ہوئے (یا گزرتے ہوئے) واقعات کا اِرقام و اِندراج اس طرح کہ اس سے ماضی کے واقعات کا ایک تناظر قائم ہو سکے۔ تاریخ کا یہی وہ مفہوم ہے جسے علامہ اقبال نے فرد کے حافظے سے تشبیہ دی ہے۔ یہ تشبیہ اس لیے معنی خیز ہے کہ علامہ کے نزدیک فرد کی فردیّت اور اس کا تشخص (IDENTITY) اس کے حافظے کی بدولت باقی اور برقرار رہتی ہے، جس طرح فرد کا حافظہ ختم ہو جانے سے اس کی خودی، اس کا تشخص، جو اس کی ذات کا جوہرِ اصلی ہے، ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ ہماری شخصیت اور انفرادیت تسلسل کے احساس سے ہے، اور اس تسلسل کا تمام تر انحصار ہمارے حافظے، ہماری یاد داشت پر ہے، یہ حافظہ ہی ہے جس کی وجہ سے فرد، فرد کہلاتا ہے، علامہ اقبال کے نزدیک اقوام کے لیے ان کی تاریخ وہی حیثیت رکھتی ہے، جو افراد کے لیے حافظے کی ہوتی ہے۔ خیال رہے کہ یہ تاریخ کا وہی مفہوم ہے جس کی رُو سے تاریخ واقعاتِ گزشتہ کا اندراج یا بیان ہے۔ تاریخ کا یہی وہ مفہوم ہے جس کے لیے تاریخ نگاری (HISTORIOGRAPHY) کی اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے، اور وقائع نگاری کی بھی!

ایسے مؤرخین جنھوں نے واقعہ نگاری میں احتیاط اور کاوش سے کام لیا ہے اور تاریخ کے واقعات کو اسباب و علل کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے، اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ

تاریخ محض واقعات کا ظہور نہیں، بلکہ یہ بذاتِ خود بھی ایک قوت ہے۔ انسانی تہذیبوں پر محیط یہ ایک ہمہ گیر عمل ہے جو اپنے خاص قوانین کے تحت قوموں کی زندگی کو متغیر کرتا چلا جاتا ہے۔ یہ تاریخ کا فلسفیانہ تصور ہے، جو اگرچہ تاریخ کے بنیادی تصور (واقعہ نگاری) سے ہی اُبھرتا ہے، لیکن اس میں ہمیں تاریخ ایک آفاقی اور ہمہ گیر قوت کے طور پر واقعات کے ظہور کا سبب بنتی نظر آتی ہے۔ تاریخ کا یہی وہ مفہوم ہے جس کے بارے میں پہلی بار ابنِ خلدون کے مقدمۂ تاریخ عالم میں واضح اور مربوط اشارات ملتے ہیں اور جس پر بعد ازاں عصرِ جدید کے بعض مغربی مفکرین مثلاً کارلائل، گبن، ایمرسن اور ٹائن بی نے خوب خوب خامہ فرسائی کی ہے۔ اس سلسلے میں کارلائل اور ایمرسن کی تشریحات بیک وقت شاعرانہ بھی ہیں اور فلسفیانہ بھی۔ فلسفۂ تاریخ مطالعۂ تاریخ کا ایک اہم حصہ ہے، یہاں ایک اور بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ جن فلسفیوں اور مفکروں نے حیات و کائنات کا مربوط فلسفۂ پیش کیا ہے، اُنھوں نے تاریخ کی تشریح بھی اپنے نقطۂ نظر سے کی ہے۔ اس سلسلے میں دو مفکروں کا نام بہ آسانی لیا جا سکتا ہے، یعنی ہیگل اور مارکس۔ ہیگل نے تاریخ کی ماورائی یا تصوراتی (Idealistic) تشریح پیش کی ہے جب کہ مارکس نے اس کی مادّی تشریح کی ہے، دونوں میں مشترک عنصر جدلیت (Dialecticism) کا تصور یا اُصول ہے، جس کی رُو سے ہر عمل اپنی انتہا کو پہنچ کر اپنی ضد کو جنم دیتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ تاریخ کوئی سیدھا سادہ عمل نہیں بلکہ ظہورِ واقعات کے لیے اس کا اپنا طریقِ کار ہے۔ اس کے کچھ Patterns اور کچھ Configurations ہیں، جو واقعات کے ظہور کا سانچہ مرتب کرتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ جدلیت کے اُصول کے تحت ہوتا ہے۔

ہم نے ابھی تاریخ کے جن دو مفاہیم کی تشریح کی ہے، اقبال کے ہاں ان دونوں کی کارفرمائی بیک وقت نظر آتی ہے۔ بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں اُنھوں نے پہلے اسرارِ خودی اور بعد ازاں رموزِ بیخودی لکھ کر برصغیر کی علمی اور اَدبی دُنیا میں غلغلہ بلند کر دیا تھا،...... رموزِ بیخودی میں اُنھوں نے پہلی بار اپنا نظریۂ تاریخ مربوط اور جامع انداز میں پیش کیا ہے۔

اس مبحث میں وہ فرماتے ہیں:

چیست تاریخ؟ اے زِخود بیگانۂ — داستانے؟ قصۂ؟ افسانۂ؟
این ترا از خویشتن آ گہ کند — آشنائے کار و مردِ رہ کند
ہمچو خنجر بر فسانت می زند — باز بر روی جہانت می زند

شعلۂ افسردہ در سوزش نگر دوش در آغوشِ امروزش نگر
شمعِ او بختِ اُمم را کوکب است روشن از وی امشب و ہم دی شب است
چشمِ پرکاری کہ بیند رفتہ را پیش تو باز آفریند رفتہ را
ضبط کن تاریخ را پایندہ شو از نفس ہائے رمیدہ زندہ شو
سرزند از ماضیِ تو حالِ تو
خیزد از جانِ تو استقبالِ تو

ان اشعار کا خلاصہ یہ ہے کہ تاریخ محض افسانہ وافسوں یا قصہ خوانی نہیں، بلکہ یہ تمھارے لیے خود آگاہی کا سرچشمہ ہے۔ اس کے مطالعے سے انسان پختہ کار اور زندگی کی راہ ومنزل سے آشنا ہوتا ہے۔ اس کا مطالعہ (یا خود تاریخ) ہمیں 'فساں' (تلوار یا خنجر تیز کرنے والے پتھر) پر خنجر ہی کی طرح دے مارتا ہے (تمھارے شعور کی دھار کو تیز کرتا ہے)، اور بعدازاں تمھیں دُنیا پر دے مارتا ہے (حقائقِ حیات کے سامنے لا کھڑا کرتا ہے)، یہ ایک ایسی شمع ہے کہ تم اس کے شعلے میں بجھے ہوئے شعلوں (ماضی کے ادوار) کو بھی دیکھ سکتے ہو۔ تاریخ وہ چراغ ہے کہ اقوام کے لیے ستارۂ بخت ہے، گزرا ہوا کل اور آج...... اسی سے روشن ہے،...... تاریخ ایک ہمہ بیں آنکھ ہے، جو ماضی کو دیکھتی ہے، اور اس ماضی کو تمھارے سامنے مجسم کر دیتی ہے۔ تاریخ کو محفوظ کرو، اور دوام حاصل کرلو،...... وہ سانسیں جو کھوچکیں، اس کی بدولت واپس لے آؤ، اور زندہ ہوجاؤ، اصل بات یہ ہے کہ تمھارا حال (Present) تمھارے ماضی سے اُبھرا ہے اور تمھارا مستقبل تمھارے حال سے اُبھرنے والا ہے۔

ان مطالب سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک تاریخ، اقوام کے اجتماعی تشخص کے احساس میں تسلسل کی ضامن ہے اور قوموں کی بقا اسی میں ہے کہ وہ اپنی تاریخ کے شعور کو زندہ اور برقرار رکھیں، اگرچہ ان اشعار سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ وہ تاریخ کو 'تاریخ نگاری' کے معنوں میں لے رہے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ ان اشعار میں 'تاریخی شعور' کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے، یعنی وہ تاریخ کو محض وقائع نگاری کے معنوں میں نہیں لے رہے، بلکہ ایک نسبتہ بلندتر سطحِ شعور کا تقاضا کررہے ہیں جسے بجا طور پر تاریخی شعور کہا جاسکتا ہے۔

تقریباً اسی زمانے کے آس پاس جب علامہ نے رموزِ بے خودی میں اپنا تصورِ تاریخ پیش کیا، وہ تاریخ کے فلسفیانہ مفہوم کو بھی پیش کررہے تھے۔ وہ تاریخ کو ایک آفاقی اور ہمہ گیر

قوت سمجھتے تھے، اور اس سلسلے میں ان کے اِدراکات بے حد واضح اور روشن تھے۔ وہ تاریخ کو بہ ظرفِ زماں ایک تخلیقی حرکت تصور کرتے تھے، ...... History as a creative & Universal movement in (time)۔ حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال کا تاریخی شعور بہت گہرا تھا۔ یہاں میں ایک مختصر سی Digression کرنا چاہتا ہوں۔ اگر آپ تاریخِ فن کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ بعض صورتوں میں آرٹ کا منتہائے مقصود عہد یا تاریخ سے بالاتر ہو جانا ہوتا ہے۔ اگرچہ آرٹ ہر صورت میں تاریخی فریم ورک ہی کا اسیر یا پابند رہتا ہے۔ تاہم بعض اصناف کو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ 'لا تاریخی' (non-historical) ہوتی ہیں، مثلاً غزل کا رجحانِ غالب یہ ہے کہ وہ مطالب و معنی کی ایسی دُنیا تخلیق کرے جس پر زمانی اور تاریخی اثرات کم سے کم ہوں۔ اسی لیے ہماری اُردو شاعری میں، جس کا بیشتر حصہ اور بہترین حصہ غزل پر مشتمل ہے، ...... تاریخی شعور کا براہ راست اظہار بہت کم ہوا ہے۔

ہمارے اکثر شعرا کی اپنے عہد کی تاریخی صورتِ حال کے ساتھ وابستگی (Commitment) بہت نمایاں نہیں ہو پاتی۔ بہر حال، میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ اقبال اُردو کے پہلے بڑے شاعر ہیں جنھوں نے اپنے آپ کو تاریخ سے وابستہ کیا۔ ان کے تحت الشعور میں تاریخی شعور کو پروان چڑھانے کی خواہش شروع ہی سے موجود تھی، ان کی اوّلین معروف نظم 'ہمالہ' میں اس کا جزوی اور دبا دبا اظہار موجود ہے، وہ کوہِ ہمالہ سے کہتے ہیں کہ وہ انھیں اپنی گزری ہوئی زندگی کا ماجرا بتائے، انھیں بتائے کہ تہذیب کے ابتدائی ادوار کیسے تھے جب اس کی وادیاں انسانی (آریائی) تہذیبوں کا مسکن بنیں۔ اس نظم کا آخری مصرع:

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

اس بات کو واضح کر دیتا ہے کہ وہ اپنے تاریخی شعور کو وسیع تر اور پختہ تر کرنا چاہتے ہیں۔ بانگِ درا کی بہت سی نظمیں ایسی ہیں جو تاریخ کے ٹکڑوں (Fragments of History) کی حیثیت رکھتی ہیں، جب کہ ان کا تاریخی شعور پہلی بار واضح طور پر ان کی نظم 'شکوہ' میں ظاہر ہوا جس میں اُنھوں نے پہلی بار اپنے آپ کو اسلامی تاریخ سے Integrate کیا۔ 'شکوہ' ہی وہ نظم ہے جس میں تاریخی انسان کی پہلی بار نمو ہوتی ہے، اس انسان کے تاریخی انسان ہونے کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ اس میں خدا سے ہم کلام ہونے کی جرأت بھی تھی اور شعور بھی، اگر اس کے پیچھے تاریخ کی قوت نہ ہوتی تو وہ نہ خود سے ہم کلام ہو سکتا نہ خدا سے! اگرچہ اقبال ایک یونیورسل ذہن رکھتے تھے، لیکن 'شکوہ' اور بعد ازاں 'مسجدِ قرطبہ' اور 'ذوق و شوق' جیسی نظموں سے اندازہ ہوتا ہے کہ

تاریخ سے ان کے ہاں زیادہ تر تاریخِ اسلام مراد ہے۔ اس معاملے میں اقبال تنہا نہیں،...... اکثر مفکرینِ تاریخ نے کسی مخصوص عہد، کسی مخصوص تہذیب یا شہر کو تاریخ کا مرکز قرار دیا ہے۔ بعض ایسے مغربی مفکرین بھی ہوئے ہیں جن کے نزدیک تاریخ کے دھارے کی منزل روم (Rome) کا شہر اور رومن تہذیب ہے۔ اسی طرح بعض یہودی مفکرین مثلاً ایرک فرام کے خیال میں تاریخ کا تمام تر سفر یہودی قوم کی تکمیل کے لیے ہے۔ اس کی تصنیف *You Will Be as Gods*۔ اس کے اسی خیال کی تشریح کرتی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اگر اقبال کے نزدیک تاریخ دراصل اسلام کی تاریخ ہے (اگرچہ حتمی طور پر ایسا نہیں ہے) تو اس میں کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے۔ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں جس وسعتِ نظر اور انسان دوستی کا ثبوت دیا ہے، اس کے پیش نظر ان کے ذہن کی آفاقیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے ہاں تاریخ کا عمومی تصور بھی موجود ہے، جیسا کہ ان کے فارسی اشعار سے ظاہر ہوتا ہے، اس طرح انہوں نے اپنی بعض انگریزی تحریروں میں، نیز اپنے ایک خطبے میں تاریخ کا ایک بے حد فلسفیانہ اور یونیورسل تصور پیش کیا ہے، اپنے ایک انگریزی خطبے کے سیاق میں اُنھوں نے ابن خلدون کے تصور تاریخ کی تشریح کرتے ہوئے ایک طرح سے اپنے نظریۂ تاریخ کو بھی اُجاگر کر دیا ہے۔ ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ کی تشریح کرتے ہوئے وہ تاریخ کو ایک تخلیقی اور اجتماعی حرکت قرار دیتے یں، جو انسان کی تخلیقی فعلیت کے لیے امکانات کے در وا کرتی چلی جاتی ہے۔ اقبال نے اپنے عہد کے جس مفکرِ تاریخ کا بہ امعانِ نظر مطالعہ کیا، وہ جرمن مؤرخ شپنگلر ہے، جس کی تصنیف زوالِ مغرب شہرۂ آفاق ہے۔ اقبال، شپنگلر کے اس خیال سے متفق رہے کہ تہذیب مغرب معرضِ زوال میں ہے۔ (اقبال کی اپنی توجیہ یہ ہے کہ چونکہ مغرب نے صرف مادّے کو آخری حقیقت مان لیا ہے اور صرف مادّی زندگی کی تعمیر و ترقی کو اپنا نصب العین بنایا ہے، اس لیے مغرب رُوحانی طور پر کھوکھلا ہو چکا ہے، اور وہ دن دور نہیں جب مغربی تہذیب خود اپنے بوجھ سے collapse ہو جائے گی) لیکن اسلام کے بارے میں شپنگلر کے بعض مغالطوں کو اقبال نے شدت سے ردّ کیا۔

یہ ایک بے حد قدرتی بات ہے کہ اقبال جو اپنے تصور خودی کے ان تھک مفسر تھے اور انسان کے لامحدود تخلیقی امکانات کے قائل تھے، ان کا تصورِ تاریخ فرد کی قوتِ ایجاد کے ساتھ وابستہ ہو۔ وہ بہت حد تک اس بات کے بھی قائل نظر آتے ہیں کہ تاریخ غیر معمولی انسانوں کے کارناموں اور اقدامات سے تشکیل پاتی ہے۔ اس اعتبار سے وہ کارلائل جیسے مفکرین کے قریب

تر ہو جاتے ہیں، جن کے نزدیک تاریخ غیر معمولی انسانوں کے کارناموں سے عبارت ہے، یہ تصور ان کے ہاں تصورِ دوام کی صورت میں ظاہر ہوا ہے:

نقش ہیں سب نا تمام خونِ جگر کے بغیر | نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر
ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثبات و دوام | جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام

اس کے باوجود اقبال کے ہاں تاریخ اپنے عمومی مفہوم کے ساتھ زیادہ نمودار ہوئی ہے،...... یہاں یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ اقبال تاریخ کے عمل کی تفہیم میں کوشاں رہے۔ اس لیے کہ وہ خود تاریخ کے ساتھ وابستہ رہے۔ اس بات کی وضاحت ایک موازنے سے ہو سکتی ہے،۔ تاریخی موضوعات پر علامہ اقبال نے بھی لکھا اور مولانا ظفر علی خاں نے بھی، لیکن دونوں کے ہاں تاریخ ایک الگ مفہوم رکھتی ہے۔ اقبال کا تعلق پوری انسانی تاریخ سے ہے (جس کے بعض حصوں اور ادوار سے انھیں قدرتی طور پر زیادہ دلچسپی ہے)، جب کہ مولانا ظفر علی خاں کے ہاں تاریخ، عصریت (Contemporaniety) کا مفہوم رکھتی ہے۔ اقبال کے تصورِ تاریخ میں زیادہ گہرائی اس لیے بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ اقبال کا بنیادی موضوع انسان سے ہے۔ 'انسان' پوری نوعِ بشر کے نمائندے کی حیثیت سے اقبال کا انسان ہے، خواہ وہ کہیں کا رہنے والا ہو، اور کوئی سی زبان بولتا ہو۔ اس کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ان کے نزدیک تاریخ سے زیادہ انسان ہے۔ انسان جس کے اندر یہ صلاحیت ہے کہ وہ زمان و مکان کی حد بندیوں سے اوپر اُٹھ سکے، تاریخ کے فریم ورک کو پیچھے چھوڑ کر اپنے زمان و مکان تخلیق کر سکے۔ ایسے بھر پور اور زبردست شعورِ انسان کی موجودگی میں ظاہر ہے کہ تاریخ کے تصورات اقبال کے ہاں زیادہ دیر تک بے حد اہمیت کے حامل نہیں رہ سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے تصورِ تاریخ میں وہ وسعت پیدا نہ ہو سکی جس کی بظاہر توقع کی جا سکتی تھی، اگرچہ اُس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے Historcal Perceptions سادہ، سطحی اور یک رُخے نہیں ہیں، تاریخِ انسانی کے بارے میں ان کے بعض concepts بہت نازک اور پیچیدہ ہیں، جن کو میرے خیال میں ابھی تک پوری طرح دریافت نہیں کیا گیا، یا پوری طرح سمجھا نہیں گیا۔ مثلاً ان کا ایک گفتگو میں یہ کہنا کہ مجھے تو قصرِ الحمرا کے در و دیوار پر 'ھو لغالب' ہی لکھا نظر آیا...... اس اُدھوری بات میں وہ کیا کہنا چاہتے تھے، یا کیا کہہ گئے ہیں، اس پر زیادہ غور نہیں کیا گیا۔

میرے خیال میں ان کا مطالعۂ تاریخ یا مطالعۂ فکرِ انسانی، ان سب کا ماحصل یہ تھا کہ وہ کوئی

ایسی کلید تلاش کرنا چاہتے تھے جس کے ذریعے وہ برصغیر کے مسلمانوں اور مسلمانانِ عالم کی تقدیر کو بدل سکیں۔ یہ کلید اِن کے نزدیک آرزومندی، ذوق وشوقِ عمل اور جہدِ مسلسل سے عبارت تھی، اور اس میں شک نہیں کہ اس کلید نے مسلمانانِ عالم پر نئے امکانات کے دَر وا کیے، البتہ یہاں اس بات کا تذکرہ بھی بے جا نہ ہوگا کہ اُنھوں نے تقدیر کے روایتی اور مروّجہ تصور سے ہٹ کر مسلمانوں کو ایک نئے تصورِ حیات سے آشنا کیا۔ اس تصورِ حیات کے رشتے جدید انسان کی جہاں آفرینی کے ساتھ آ ملتے ہیں؛- اقبال نے اپنی تحریر وتقریر میں کبھی مشیت کا لفظ استعمال نہیں کیا؛......جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا ان کی کاوشوں کا محور یہ تھا کہ مسلمان اپنے احوال کو بدلنے، اور اپنے لیے ایک نئی سرنوشت کا اہتمام کرسکیں۔ ان کے ہاں اسلاف پرستی کی روش بھی اس لیے نمایاں ہوتی ہے کہ ان کے خیال میں اسلاف نے اپنے سوز دروں اور ذوقِ عمل سے تاریخ کے دھاروں کا رُخ موڑ دیا تھا، اسلاف کے تذکرے سے ان کے ہاں مردِ کامل کا تصور اُبھرتا ہے جو اپنی غیر معمولی کرداری اور تخلیقی صلاحیتوں کی بنیاد پر تاریخ سے ماورا ہوتا دکھائی دیتا ہے، اسی لیے ان کے ہاں اسلاف پرستی جامد تقلید کے مترادف نہیں، بلکہ آزادیِ عمل کے لیے Modalities کی تلاش ہے۔ اقبال تاریخ کے Deterministic تصور سے کسی طرح متفق نہیں ہوسکتے تھے۔ خواہ وہ کوئی سا بھی تصورِ تاریخ ہو، یہی وجہ ہے کہ مارکس کی مادّی جدلیاتی تعبیر میں ان کے لیے زیادہ کشش نہیں تھی، ایک تو اس لیے بھی کہ یہ کلیتہً مادّی تعبیر تھی، دوسرے اس لیے بھی کہ اس سے ان کے نزدیک فرد کی آزادیِ عمل کے امکانات محدود ہوسکتے تھے۔ ماضی کے حوالے سے اقبال کے ہاں بازیافت کی خواہش اتنی شدید ہے اور بازیافت کا عمل اتنا نمایاں ہے کہ اقبال کو تاریخی شعور کا شاعر قرار دینا غلط نہ ہوگا......اُنھوں نے خود بھی واضح طور پر یہ کہہ دیا تھا:

مَیں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

(یہ مضمون اس لیکچر پر مبنی ہے جو مصنف نے مئی ۲۰۰۲ء کو بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان کے شعبۂ اُردو کے طلبہ وطالبات کے سامنے پیش کیا۔ قاسم علی انصاری نے اس لیکچر کے اشارات قلمبند کیے اور صاحب لیکچر نے اس پر نظر ثانی کی۔)

❁❁❁

زندہ رُود - شعرِ اقبال میں علامتِ ذات

جاوید نامہ علامہ اقبال کا ایسا فنی شاہکار ہے جس کی نظیر مشرقی اَدبیات میں مشکل ہی سے ملے گی۔ عالمِ بالا یا عالمِ ارواح کی سیرِ رُوحانی کے موضوع پر شہرۂ آفاق اطالوی شاعر دانتے کی طویل نظم ڈیوائن کامیڈی کو اگرچہ زمانی تقدم حاصل ہے، لیکن یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ دانتے کی نظم ہر چند عیسوی عقائد اور عیسوی مابعدالطبیعات کی تشریح کرتی ہے، لیکن یہ اپنی اصل میں اسلامی روایاتِ معراج کی رہینِ منت ہے۔ اس موضوع پر اقبال کی زندگی ہی میں اقبال کے معتمد ترین دوست چودھری محمد حسین نے ایک مبسوط مقالہ لکھ کر بہت سے ضروری اُمور کی وضاحت کر دی تھی۔ مجموعی طور پر یہ مضمون جو اسپین کے ایک اسکالر میگوئل ڈی آسن کی تحقیقی کتاب Islam & Divine Comedy سے بھرپور استفادے کے بعد لکھا گیا، اس مضمون میں علامہ اقبال کے ذاتی مطالعات اور ادراکات کو بھی شامل کیا گیا ہے۔[۱]

یہ بات قرینِ قیاس ہے کہ یہ کتاب یعنی ڈیوائن کامیڈی اقبال ایسے وسیع النظر عبقری کے مطالعات میں شامل رہی ہوگی۔ اقبال اس طویل نظم کی متانت، جذالت مدعا اور تصورِ جزا و سزا سے اثر پذیر بھی ضرور ہوئے ہوں گے لیکن فنی اور تکنیکی اعتبار سے اُنھوں نے ڈیوائن کامیڈی سے بہت کم اثر قبول کیا۔ یہ حقیقت دونوں نظموں کی بنیادی اسکیم یا اُن کے مابعد الطبیعاتی اسٹرکچر سے واضح ہے، تاہم جزوی مماثلتوں سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ان جزوی مماثلتوں میں ایک یہ بھی ہے کہ دانتے کی طرح اقبال نے بھی اس نظم کو صیغۂ واحد متکلم میں بیان کیا ہے، یعنی اسے اپنی ذاتی روئیداد کے طور پر پیش کیا ہے، لیکن اس میں بھی اقبال نے یہ خصوصیت اختیار کی کہ اس خیالی سفر کے ایک مرحلے میں اپنے لیے ایک علاماتی نام بھی اختیار کر لیا۔ اسے ہم اقبال کا علاماتی تشخص (Symbolic Persona) بھی کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ اجمال ذرا سی تفصیل کا متقاضی ہے۔

جاوید نامہ کا آغاز ڈرامائی انداز میں ہوتا ہے، مناجات کے بعد جس میں شاعر اپنی ذات کے حوالے سے موجود ہے، تمہیدِ آسمانی کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ ایک کائناتی منظر ہے جس نے تخلیقِ کائنات کے پہلے دن آسمان کو زمین کی نکوہش (فہمائش) کرتے دکھایا ہے۔ زمین آسمان کے طعنوں سے تنگ آ کر حق تعالیٰ کے حضور فریاد کرتی ہے اور 'آنسوئے گردوں' سے ایک آواز زمین کو اُس کے امتیازات سے آگاہ کرتے ہوئے اُس کو تسلی دیتی ہے اور اُسے انسان کی عظمت سے آگاہ کرتی ہے جو اُس کی گود میں پروان چڑھنے والی مخلوق ہے۔ یہ حصہ نغمۂ ملائک پر ختم ہوتا ہے۔ اس کے فوراً بعد 'تمہید زمینی' ہے جس میں شاعر پہلی بار صیغۂ واحد متکلم (مَیں) کے ساتھ نمودار ہوتا ہے۔ یہ صیغہ یوں تو ساری نظم کی رُوح رواں ہے اور ابتداً اس کے لیے 'مسافر' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، تاہم ایک مرحلۂ خاص میں شاعر اپنے لیے ایک علاماتی نام اختیار کر لیتا ہے۔ یہ مرحلہ پورے پانچ سو اشعار کے بعد آتا ہے (پوری نظم تقریباً اٹھارہ سو اشعار پر مشتمل ہے)۔ یہ مرحلہ فلک عطارد میں پیش آتا ہے، جب 'مسافر' کے رہنما مولانا روم فلک عطارد کی سیر کے آغاز میں 'مسافر' کا تعارف جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا کی ارواح سے کراتے ہیں۔ اس منظر میں مولانا روم 'مسافر' کو جمال الدین افغانی کے روبرو پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں:

گفت رومی۔ ذرہ ای گردوں نورد ‌‌ در دلِ او یک جہانِ سوز و درد
چشم جز بر خویشتن نکشادہ ای ‌‌ دل بہ کس نادادہ ای، آزادہ ای
تند سیر اندر فراخای وجود
من ز شوخی گویم اورا زندہ رُود

گویا زندہ رُود کا لقب 'مسافر' اقبال کو سفرِ رُوحانی کے اس مرحلے میں مولانا روم عطا کرتے ہیں۔ اس کے بعد پوری نظم میں شاعر اپنے لیے یہی نام اور کردار اپنا لیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے لیے یہ علاماتی نام کن ذہنی یا جذباتی وجوہ کی بنا پر اختیار کیا؟ اس سوال کا جواب مشرق و مغرب کی دو بڑی اَدبی روایتوں میں مضمر ہے۔ ویسے قدرتی طور پر سب سے پہلا سوال تو ذہن میں یہ اُبھرنا چاہیے کہ آخر 'زندہ رُود' کے کیا معنی ہیں؟ اور اس سے مراد کیا ہے؟ جیسا کہ ظاہر ہے۔ فارسی میں 'زندہ رُود' کے معنی ہیں 'ہمیشہ رواں رہنے والا دریا' (زندہ: رواں دواں، رُود: دریا) یعنی ایسا دریا جو کبھی خشک نہ ہو۔ پانی بقائے حیات کا سب سے بڑا ضامن ہے۔ انسان کی ذاتی اور اجتماعی ضروریات کا وہ کون سا پہلو ہے جو پانی کے استعمال کا محتاج نہ ہو۔ اسی لیے دُنیا

کے تمام قدیم شہر دریاؤں کے کناروں پر آباد کیے گئے۔اوّلاً تو یہ شہر دریاؤں کے ایک ہی کنارے پر آباد ہوئے۔ بعد ازاں تہذیب وتمدن میں ترقی اور آبادی کے باعث یہ شہر دریاؤں کے دونوں کناروں پر پھیلتے چلے گئے۔ایسا ہی ایک شہر'اصفہان' ہے جس کو اُس کی خوب صورتی اور وسعت کے اعتبار سے 'اصفہان، نصف جہان' قرار دیا گیا ہے، یہ شہر ایک دریا کے کنارے پر آباد ہے جس کا نام گزشتہ کئی صدیوں سے 'زندہ رُود' ہے۔مختلف زمانوں میں مختلف بادشاہوں نے اس دریا پر پل بنائے اور ان پلوں کے آس پاس باغ لگوائے۔'چہار باغ' انھی باغوں کے ایک مجموعے کا نام ہے جس میں سب سے مشہور باغ 'باغِ کاران' ہے۔فارسی شاعری میں 'زندہ رُود' اور 'باغِ کاران' معروف نام ہیں، جن کو بعض اوقات استعاراتی اور تلمیحاتی طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے۔حافظ شیرازی کے پیش رو اور معنوی طور پر اُستادِ سخن 'خواجو کرمانی' کا شعر ہے:

راستی را در سپاہان خوش بود آوازِ رُود
درمیانِ باغِ کاران یا کنارِ زندہ رُود

(سچ تو یہ ہے کہ اصفہان میں بانسری کی آواز کیا بھلی معلوم ہوتی ہے خصوصاً جب کہ وہ باغِ کاران میں یا پھر زندہ رُود کے کنارے سنی جائے۔)

اسی طرح حافظ شیرازی نے بھی کم وبیش چار پانچ مقامات پر اس لفظ کو انھی معنوں میں استعمال کیا ہے۔حافظ کے دو شعر ملاحظہ ہوں:

اگرچہ زندہ رُود آبِ حیات است
ولی شیرازِ ما از اصفہان بہ
گرچہ صد رُود است در چشمم مدام
زندہ رُودِ باغِ کاران یاد باد!

ان اشعار سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ زندہ رُود اور باغِ کاران ایک دوسرے کا ناگزیر تلازمہ ہیں، کم از کم باغِ کاران زندہ رُود کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔ جہاں تک زندہ رُود کی تاریخی حیثیت کا تعلق ہے یہ شہرِ اصفہان کی تاریخ سے مربوط ہے اور اہل ایران نے اس دریا کے بارے میں بہت سا علمی اور تحقیقی کام کیا ہے۔ یہاں اس بات کا تذکرہ بھی ضروری ہے کہ زندہ رُود کو اکثر و بیشتر 'زاینده رُود' بھی کہا جاتا ہے۔جیسا کہ سطور بالا میں کہا گیا، زندہ رُود (دریا) کے ساتھ کئی بادشاہوں کو جذباتی وابستگی رہی، بالخصوص شاہ عباس صفوی دوم نے اس دریا کے کنارے آئینہ خانہ کے نام سے ایک خوب صورت عمارت یا محل تعمیر کیا جو اس دریا کے جنوبی ساحل پر آج بھی موجود ہے۔اسی طرح کئی

پل اور اور کئی گھاٹ بنائے گئے، انھیں میں ایک پل 'پل خواجو' بھی کہلاتا ہے۔ اس دریا کے کنارے کئی مساجد بھی ہیں، مثلاً دورۂ ایلخانان کی ایک مسجد کے آثار کے بارے میں کچھ عرصہ پہلے تک تذکرہ ملتا ہے۔ 'پل خواجو' کی شاہ عباس دوم نے مرمت کروائی اور اس کو نیا رنگ و روپ عطا کیا۔ ایک شاعر اس سلسلے میں کہتا ہے:

بحکمِ پادشاہ اُستاد تردست
پلی بر زندہ رُود اصفہان بست

اسی طرح 'پلِ شہرستان'، 'پلِ چوم' اور 'پلِ سروشفادران' اس کے مشہور پل ہیں۔

مشہور شاعر مرزا صائب تبریزی جو شاہ عباس دوم کے دربار کا ملک الشعرا بھی تھا، سال ۱۰۶۰ ہجری قمری میں اصفہان میں تھا، اسی سال اُس نے 'زایندہ رُود' کے بارے میں ایک قصیدہ نما نظم لکھی جس کے چند اشعار درجِ ذیل ہیں:

اصفہان یک دِل روشن ز چراغان شدہ است — پل ز آراستگی تخت سلیمان شدہ است
بادہ چون سیل زھر چشمہ روان گردیدہ است — کمر پل زمی لعل بد خشان شدہ است
از گل و شمع کہ افروختہ و ریختہ است — کہکشانِ دگر از خاک نمایان شدہ است
چون مہ عید کہ گردد شفق چہرہ فروز — طاقھا از می گلرنگ فروزان شدہ است
عالم آب دوبالا شدہ از عشرت پل — شادی و عشرتِ ایام دو چندان شدہ اس
رنگ سیلاب طلائی شدہ از نور چراغ — چشمھا مشرقِ خورشیدِ درخشان شدہ است
می دھد یاد سرِ پل ز خیابان بہشت — شمع و گل چہرۂ حوراست کہ تابان شدہ است
بادبانھاست پی کشتی دریا دل می — سایبانھا کہ زاطراف نمایان شدہ است
شدہ چون قوسِ قزح ھر خم طاقی رنگین — از تماشا پر و بالِ نگہ الوان شدہ است
زندہ رُود از کف مستانہ کہ بر لب دارد — جوی شیری است کہ در خلد خرامان شدہ است

اس قصیدہ نما نظم کے آخری چار شعر یہ ہیں:

کمر خدمت شہ بستہ ز پل زرین رُود — بہ دل زندہِ از آن شہرۂ دوران شدہ است
سر بہ سرسجدۂ شکر است ز پل زرین رُود — کہ مقام طرب خسرو ایران شدہ است
شاہ عباس جوانبخت کہ از بخت جوان — کیمیای طربِ عالم امکان شدہ است
روزش از روزدگر خوشتر و نیکوتر باد — کہ از وروی زمین یک گل خندان شدہ است

ان آخری اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاہ طہماسپ دوم نے زندہ رُود پر جو پل تعمیر کرایا تھا اُسے 'پلِ زریں رُود' کا نام دیا گیا تھا۔ اس میں بھی گویا زندہ رُود کے لیے ایک متبادل نام 'زریں رُود' موجود ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر علامہ اقبال نے اپنے لیے زندہ رُود کا علاماتی نام کیوں اختیار کیا؟ شاید اس لیے کہ اُن کے ایک مغربی ممدوح، جرمن شاعر اور مفکر گوئٹے نے، جو اسلامی روایات اور قرآن کریم سے بہت حد تک متاثر تھا، پیغمبرِ اسلام ﷺ کے بارے میں ایک نظم لکھی "Mahomet's Gesanj" جس کا مترادف اُردو میں 'نغمۂ محمدؐ' ہی ہوسکتا ہے۔ علامہ اقبال نے اس نظم کا ایک آزاد ترجمہ فارسی میں 'جوئے آب' کے نام سے کیا جو اُن کے مجموعۂ کلام پیامِ مشرق میں شامل ہے، اس نظم پر علامہ نے خود ہی ایک فٹ نوٹ لکھا ہے جس کے الفاظ ہیں:

'جوئے آب' گوئٹے کی مشہور نظم موسوم بہ 'نغمۂ محمدؐ' کا ایک نہایت آزاد ترجمہ ہے۔ اس نظم میں جو 'دیوانِ مغربی' سے بہت پہلے لکھی گئی تھی، المانی شاعر نے زندگی کے اسلامی تخیل کو نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔ اصل میں یہ ایک مجوزہ اسلامی ڈرامے کا جزو تھی جس کی تکمیل اُس سے نہ ہو سکی۔ اس ترجمے سے صرف گوئٹے کا نقطۂ نگاہ دکھانا مقصود ہے۔[پیامِ مشرق

اس نظم کا اصل متن جرمن زبان میں کیا صوتی اور فنی کیفیت رکھتا ہوگا۔ اس کے بارے میں محض قیاس ہی کیا جاسکتا ہے البتہ اس نظم کا ایک انگریزی ترجمہ جو Bowring نے کیا ہے، درج ذیل ہے:

Social streamlets
Join his waters. And now moves be
O'er the plain in silv'ry glory,
And the plain in him exults,
And the rivers from the plain,
And the streamlets from the mountains
Shout with joy, exclaiming, Brother,
Brother, take thy brethren with thee,
With thee to thy aged father,
To the everlasting ocean,
Who, with arms outstretching far,
Waiteth for us.
Ah, in vain these arms lie open
To embrace his yearning children;

For the thirsty sand consumes us
In the desert waste; the sunbeams
Drink our life-blood; hills around us
Into lakes would dam us! Brother,
Take thy brethren of the plain,
Take thy brethren of the mountain
With thee, to thy father's arms!
And so beareth to his brethren,
All his treasures, all his children,
Wildly shouting, to the bosom
Of his long excpectant sire.

اس نظم کے مطالعے سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ گوئٹے نے پیغمبرِ اسلام ﷺ کو ایک رواں دواں جوئے آب سے تشبیہ دی ہے جو بہت جلد ایک دریا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ دریا جتنا آگے بڑھتا ہے اُتنا ہی وسیع اور موّاج ہوتا چلا جاتا ہے۔ اقبال کو اس نظم نے یقیناً بہت متاثر کیا۔ اسی لیے اُنھوں نے اس کا منظوم ترجمہ پیامِ مشرق میں شامل کیا جو دراصل گوئٹے کے دیوانِ مغربی کے جواب میں لکھی گئی تھی۔ جیسا کہ علامہ اقبال نے خود کہا ہے کہ یہ ترجمہ نہایت آزاد ترجمہ ہے اس لیے اس میں اصل کی ایک گونج ہی پیدا کی جا سکی ہے البتہ اس کے آخری دو بند اس کی رُوح کو بہت حد تک بیان کرتے ہیں:

صد جوئے دشت و مرغ و کہستان و باغ و راغ ‏ ‏ ‏ گفتند "اے بسیطِ زمیں با تو ساز گار
ما را کہ راہ از تنک آبی نہ بردہ ایم ‏ ‏ ‏ از دستبرد ریگ بیاباں نگاہ دار"
وا کردہ سینہ را بہ ہواہائے شرق و غرب ‏ ‏ ‏ در بر گرفتہ ہمسفرانِ زبون و زار
زی بحرِ بیکرانہ چہ مستانہ میرود
باصد ہزار گوہر یک دانہ میرود

دریائے پر خروش ! ز بند و شکن گذشت ‏ ‏ ‏ از تنگنائے وادی و کوہ و دمن گذشت
یکساں چو سیل کردہ نشیب و فراز را ‏ ‏ ‏ از کاخِ شاہ و بارہ و کشت و چمن گذشت
بیتاب و تند و تیز و جگر سوز و بیقرار ‏ ‏ ‏ در ہر زماں بتازہ رسید از کہن گذشت
زی بحرِ بیکرانہ چہ مستانہ میرود
در خود یگانہ از ہمہ بیگانہ میرود

قیاس کیا جاسکتا ہے کہ گوئٹے کی اس تشبیہی نظم کو پڑھ کر علامہ اقبال کے ذہن میں 'زندہ رُود' کا لفظ ہی اُبھرا ہوگا جو گوئٹے کے نزدیک آنحضرت ﷺ کی ذات کا استعارہ ہے، چنانچہ علامہ نے اپنے لیے یہی نام اختیار کیا جو دراصل شعری اور علاماتی سطح پر آنحضرت ﷺ کے نامِ نامی کا متبادل ہے۔ اگرچہ اقبال کی شاعری میں سوائے جاوید نامہ کے کہیں اور 'زندہ رُود' کا لفظ استعمال نہیں ہوا لیکن جاوید نامہ میں اپنے لیے یہ استعاراتی نام اختیار کر کے اقبال نے اپنے دائمی جذبۂ عشق رسولؐ کا ثبوت دیا۔

حواشی

- یہ مضمون نیرنگ خیال ۱۹۳۳ء کے 'اقبال نمبر' میں شائع ہوا۔

اقبال، زُروان اور زُروانیت

فکر ونظر اور علم وحکمت کی دُنیا میں انتخابیت (Electicism) کے عمل کی کارفرمائی عجیب نہیں سمجھی جاتی، یعنی کسی نظامِ فکر کی تشکیل میں، یا اس کی توضیح اور تائید میں بعض دوسری روایاتِ فکر سے استفادہ کرتے ہوئے اس کے کچھ اجزائے فکر کو اپنے نظامِ فکر کے ساتھ ہم آہنگ کر لینا تعجب خیز نہیں سمجھا جاتا، البتہ عقائد کی تشریح وتائید کرتے ہوئے متضاد ومتغائر خیالات کو شاملِ فکر کرنے میں احتیاط کا تقاضا کیا جاتا ہے۔ اسلامی فکر کی تاریخ میں انتخابیت کی نمایاں مثالیں بوعلی سینا، فارابی اور صاحبِ حکمۃ الاشراق شیخ شہاب الدین سہروردی کی ہیں۔ اوّل الذکر دو فلسفیوں نے اپنے فکری نظاموں کی تشکیل میں فلاسفۂ یونان سے استفادہ کیا جب کہ موخرالذکر نے اپنے اشراقی فلسفے کی تشکیل میں ایران کی قدیم روایاتِ فکر بالخصوص زرتشت کے نظریۂ 'نور وظلمت' کو اسلامی فکر کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ سیّد حسین نصر کے خیال میں مابعد اسلام ایرانی فلسفے کے بنیادی اجزا فلسفۂ اشراق ہی سے ماخوذ ہیں۔

فکرِ اقبال کی تشکیل میں بھی کسی نہ کسی حد تک انتخابیت کی کارفرمائی دیکھی جاسکتی ہے۔ انتخابیت کا یہ عمل ان کی دُنیائے شاعری میں زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ فکر وفلسفہ کی حد تک ان کا بنیادی حوالہ قرآنِ کریم اور احادیثِ نبویؐ ہیں۔ مشرق ومغرب کے علم اور غیرمسلم مفکروں کے افکار بنیادی فکر کی تائید وتشریح کے لیے پیش کیے گئے ہیں، البتہ شاعری میں ان کی فکر قدرے آزاد رہی ہے اور اُنھوں نے قدیم وجدید دُنیا کے ادیان وافکار سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا ہے، لیکن اس بات کو فراموش نہیں کیا جاسکتا کہ شاعری میں بھی ان کا فکری مافیہ ایک خاص مزاج اور رُخ رکھتا ہے۔ اس لیے قدیم وجدید دُنیا کی مختلف تہذیبی، ثقافتی اور مذہبی روایات سے استفادہ صرف اخذ علامات کے طور پر کیا گیا ہے۔ اس طرح کے اخذ واستفادہ کی زیادہ تر مثالیں جاوید نامہ میں ملتی ہیں کیونکہ اپنے نیم ڈرامائی فریم ورک کے حوالے سے جاوید نامہ میں

اس بات کی گنجائش تھی کہ قدیم و جدید تاریخِ انسانی کے بعض نمایاں افراد کو علاماتی کرداروں کے طور پر پیش کیا جائے۔ اشخاص و افراد کو رجحانات اور طرزِ فکر کی علامات کے طور پر پیش کرنے کی روش ان کے ہاں ابتدا ہی سے بروئے کار آ گئی تھی۔ بانگِ درا کی ابتدائی نظموں میں رام، نانک اور سوامی رام تیرتھ کو بعض افکار و خیالات کے نمائندوں کے طور پر ہی پیش کیا گیا ہے، حقیقی کرداروں کو بہت حد تک علامات کے طور پر پیش کرنے کا عمل ان کی اُردو شاعری میں کسی نہ کسی سطح پر ضرور موجود رہا ہے۔ فارسی شاعری بھی اس عمل سے خالی نہیں، اسرارِ خودی کی اوّلین اشاعت کے زمانے میں خواجہ حافظ شیرازی اور افلاطون کے حوالے سے پیدا ہونے والے مباحث کے ضمن میں اقبال کی یہ وضاحت معروف ہے کہ ان کرداروں کو 'لٹریری اُصول' کے تحت فکرِ انسانی کے بعض دھاروں کی علامت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ بہر حال جاوید نامہ میں علامت گری کا یہ عمل اپنے عروج پر نظر آتا ہے۔

فارسی شعر و اَدب کے ساتھ علامہ اقبال کی گہری وابستگی محتاجِ تشریح نہیں۔ فارسی شعر گوئی کے آغاز سے کہیں پہلے ان کا ایرانی مابعد الطبیعات کے ارتقا کا تحقیقی مطالعہ جس نے علمی دُنیا میں دائمی نقش قائم کیا، اس وابستگی کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ بعض نقادوں کے نزدیک اقبال نے زرتشتی روایتِ فکر کی علامات کو اپنی شاعری میں فراوانی کے ساتھ استعمال کیا ہے، گو عمومی طور پر ایرانِ قدیم کی ثقافتی روایات سے وابستہ علامات فارسی اور اُردو غزل کی دین قرار دی جا سکتی ہیں۔ غزل نے ماقبلِ اسلام کے ایران کی مذہبی اور معاشرتی زندگی کی علامات کو نئی رمزیت کے ساتھ استعمال کر کے ایک بہت بڑے تہذیبی تجربے کی قلبِ ماہیت کی اور اس کو محفوظ کر دیا۔ ان بے شمار علامات میں سے چند ملاحظہ ہوں: مَے، صہبا، شراب، بادہ، میخانہ، میکدہ، خم، خمخانہ، ساغر و پیمانہ، جام و سبو، ساقی، پیرِ مغاں، مغ بچہ، مستی، رندی، سرشاری، سرخوشی، دورِ جام وغیرہ یہ اور اس جیسے لاتعداد الفاظ ہیں جن کی معنوی قلبِ ماہیت کی گئی اور انھیں نہ صرف شاعرانہ مطالب کے لیے بلکہ عارفانہ مطالب کے لیے بھی استعمال کیا گیا، جس سے زبان میں غیر معمولی وسعت پیدا ہوئی۔ یہ الفاظ بعض نفسی احوال کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں، جیسا کہ صوفیانہ اصطلاحات کی تشریحات سے واضح ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایران کی تاریخی، تہذیبی اور ثقافتی روایات اور ان سے وابستہ الفاظ و اصطلاحات کو علامات کے طور پر غزل کی شاعری میں ایک طویل عرصے سے برتا جا رہا تھا، علامہ

اقبال نے ان میں مزید وسعت پیدا کی اور بعض رموز و علائم کو ذاتی انہاک اور تخلیقی معنویت کے ساتھ استعمال کر کے ایک طرح سے ایک نیا جہانِ معنی تخلیق کیا۔ ان رموز و علائم میں اُن کو آفتاب، شعاعِ آفتاب، شمع، پرتو، ماہ، ماہتاب اور نور سے بہت دلچسپی رہی۔ غرض روشنی سے وابستہ تمام علامات کو اقبال کے ہاں غیر معمولی حیثیت حاصل ہوئی، ان سطور میں ایک ایسی علامت کا تذکرہ مقصود ہے جس کا تعلق ایران کی قدیم مذہبی روایات سے ہے اور جسے اقبال نے اپنی تمام تر شاعری میں صرف اور صرف ایک بار استعمال کیا ہے، لیکن وہ رمز یا علامت اتنی اہم اور شاعر کے لیے ذاتی معنویت کی حامل ہے کہ اس کا صرف ایک بار استعمال بھی قابلِ مطالعہ اور قابلِ تجزیہ بن گیا ہے۔ یہ رمز یا علامت لفظ 'زُروان' ہے جسے زرتشتی ما بعد الطبیعات میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ 'زُروان' کا لفظ گو قدیم اور متروک ہے، تاہم مستند فارسی لغات میں موجود ہے، اور اس کی ایک سے زیادہ صورتوں کا ذکر بھی ان لغات میں ملتا ہے۔

لغت کی رُو سے 'زُروان' جس کی متبادل صورتیں زُرہون وغیرہ ہیں، بزرگ اور بوڑھے کے معنی رکھتا ہے۔ بعض لغات کی رُو سے زُروان، حضرت ابراہیم علیہ السلام کا نام ہے، (غالباً بزرگ یا Patriarch کے مفہوم میں) تاہم اس کے مسلمہ معنی 'وقت' اور 'لا زماں' کے ہیں (ملاحظہ کیجیے فرہنگ عمید متعلقہ اندراج)۔ اقبال کو وقت اور زمان کی معنویت کی تفہیم و تعیین کے سلسلے میں جو شغف و انہماک تھا، اور جس کی بدولت ان کا نظریۂ زمان و مکان وجود میں آیا، اس کے اعتبار سے ان کا لفظ زُروان کی طرف متوجہ ہونا قدرتی اَمر تھا۔ اقبال نے اس لفظ کو جس سیاق وسباق میں استعمال کیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے:

جاوید نامہ کا آغاز مناجات کے بعد تمہیدِ آسمانی سے ہوتا ہے، جس میں تخلیقِ کائنات کے پہلے دن کی ایک جزوی تفصیل دکھائی گئی ہے جس میں آسمان، زمین کو فہمائش کر رہا ہے۔ یہ حصہ نغمۂ ملائک پر ختم ہوتا ہے۔ اس کے بعد تمہیدِ زمینی ہے جس میں حضرت رومیؒ کی رُوح ظاہر ہوتی ہے اور شاعر کو واقعۂ معراج کے اسرار سے آگاہ کرتی ہے۔ یہ گویا اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ شاعر کو بھی ایک طرح کا رُوحانی سفر درپیش ہے، جو اس کے لیے معراج رُوحانی کی حیثیت و معنویت کا حامل ہوگا۔ یہ حصہ خاصا طویل ہے اس کے اختتام پر شاعر کے رُوحانی سفر کا آغاز ہوتا ہے۔ اس حصے کے لیے یہ عنوان تجویز کیا گیا ہے:

زُروان کہ رُوحِ زمان و مکان است
مسافر را بسیاحتِ عالمِ علوی می برد

ظاہر ہے کہ مسافر سے مراد خود شاعر ہے جس کے لیے اس رُوحانی سیاحت کے ایک مرحلے پر 'زندہ رُود' کا نام یا لقب استعمال کیا جائے گا۔ 'زُروان' کو علامہ اقبال نے 'رُوحِ زمان و مکان' قرار دیا ہے، جو بہت حد تک زرتشتی عقائد سے مطابقت رکھتا ہے۔

اس سے پہلے کہ ہم یہ دیکھیں کہ اقبال نے زُروان کی زبان سے کیا کچھ کہا ہے، یہ دیکھنا غیر مناسب نہ ہوگا کہ زرتشتی عقائد میں اس لفظ کی کیا معنویت ہے۔

معروف زرتشتی عقائد کو ایران کے قدیم ترین معتقدات کے مترادف قرار دیا جا سکتا ہے جن کا ماخذ محققین کے نزدیک مزد یسنا کا وہ حصہ ہے جو گاتھا کہلاتا ہے۔ گاتھا حمدوں کا مجموعہ ہے جس کے بارے میں کثرت رائے اس طرف راجع ہے کہ یہ زرتشت کا اپنا کلام ہے۔ زرتشتی عقائد کے سلسلے میں گاتھا کو سب سے مستند ماخذ یا حوالہ قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ اس قدیم ترین دستیاب ماخذ کی رُو سے عظیم ترین ہستی 'اہورامزدہ' ہے جو چھ یا سات اَمرہستیوں کے ساتھ موجود ہے۔ بظاہر یہ وحدانیت الٰہ کے تصور کے بہت قریب نظر آتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی 'اینگرا مینیو' کو بھی موجود مانا گیا ہے جو 'خدائے شر' ہے۔ خدائے خیر اہورامزدہ اور خدائے شر 'اینگرا مینیو' کی اپنی اپنی مخلوقات ہیں۔ دونوں اپنی اپنی جگہ مقتدر ہیں۔ خیال رہے کہ زرتشت کا ظہور محققین کے نزدیک چھٹی صدی قبل مسیح میں ہوا۔ زرتشت کے تسلیم کردہ دو خداؤں کی ثنویت سے جو تضادات اور فکری و ذہنی مشکلات اُبھرتی رہیں، ان کو عہدِ مجوس میں، جن کا ذکر چوتھی صدی قبل مسیح سے ملتا ہے، ایک اور تصور کے ذریعے رفع کرنے کی کوشش کی گئی، یہ زُروان یا زُروانیت کا تصور تھا۔ زُروان کے معنی 'خدائے وقت' کے تھے، جو اہورامزدہ اور اینگرومینیو، دونوں کا باپ تھا۔ علامہ اقبال خود اس سلسلے میں 'ایران میں مابعدالطبیعات کا ارتقا' میں شہرستانی کے حوالے سے کہتے ہیں:

> (اس عقیدے کے ماننے والے) زُروانیوں نے نور و ظلمت کو زمانِ لامحدود کے بیٹے قرار دیا، کیومرثیہ (یا کیومرتسیّہ) کا خیال ہے کہ (کائنات کا) اصل اُصولِ نور تھا، جو کسی جارح قوت سے خائف تھا، کسی مخالف کا خیال، خوف کے ساتھ مل کر ظلمت کی پیدائش کا باعث بنا۔ زُروانیوں کی ایک اور شاخ کا خیال ہے کہ 'اصل اُصول' کو 'غیر' کا گمان ہوا اور اس گمان نے اہریمن کو پیدا کیا۔ ابن حزم ایک اور فرقے کا ذکر کرتا ہے جس کے نزدیک اُصولِ ظلمت دراصل اسی بنیادی اُصولِ نور ہی کے ایک حصے یا جزو کے اخفا کا نام ہے۔[ے]

ابنِ حزم کے نزدیک تمام مجوسی فرقے (مانو یہ، مزدکیہ، وغیرہ) 'قدامتِ اصلین' کے قائل ہیں، یعنی ان کے نزدیک نور و ظلمت دونوں قدیم الاصل ہیں۔[۲]

الیزاندر بوسانی کے خیال میں 'مزدائیت' کے بعض الہیاتی دبستانوں مثلاً زُروانیت کی رُو سے:
اہورامزدا اور اہرمن، دونوں خدا زمان (وقت) کی قوتِ تقدیر کے تابع ہیں۔ (اس دبستان کی رُو سے) زمان یا زُروان ہی کو خدائے عظیم و اعلیٰ قرار دیا جاتا ہے۔ خود اہورامزدا کے بارے میں بھی خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے دُنیا کو زمانِ لا متناہی (زمانِ اکنارک) کی اجازت و تائید سے تخلیق کیا۔[۳]

ڈی بوئر کا خیال ہے کہ: ''زمان (یا مکان) کے اعلیٰ ترین اُصولِ عام ہونے کے بارے میں نظریات مسلمانوں تک یونانی اور ایرانی روایات کے واسطے سے پہنچے۔''[۴]

اس خیال کی ابتدا جرمن مفکر تاریخ اسپنگلر سے ہوتی ہے۔ اس نے یہودیت، عیسائیت، اسلام اور زرتشتی مذہب کو ایک وسیع تر ثقافت کا حصہ قرار دیا جسے وہ 'مجوسی ثقافت' کا نام دیتا ہے، علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں اس کے اس نظریے کی شدت سے تردید کی۔

اطالوی مستشرق غیر اُردو گنوتی کے نزدیک یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا زُروانیت قبل از اسلام کا کوئی مستقل بالذات مذہب ہے یا یہ زرتشتیت ہی کی کوئی مذہبی یا فلسفیانہ تحریک ہے، حقیقت یہ ہے کہ بعض صورتوں میں ایک اور بعض صورتوں میں دوسرا مفروضہ قابلِ ترجیح نظر آتا ہے۔ اسے بعض لوگ زرتشتیت کی منحرف یا مسخ شدہ صورت بھی قرار دیتے ہیں۔ بعض تاریخی شہادتیں اس طرف راجع ہیں کہ ہخامنشی خاندان سے لے کر ساسانیوں کے عہدِ حکومت تک زُروانیت ہی زرتشتیت کا مقبول اور مروج روپ تھی۔[۵]

زرتشتیت کے بعض مغربی ماہرین نے زُروانیت کو ایک مخمصہ یا معمہ (Dilemma) بھی قرار دیا ہے۔[۶]

Ninian Smart کا ایک نوٹ اس سلسلے میں قولِ فیصل دکھائی دیتا ہے۔ اس کے الفاظ میں اہورامزدا اور اینگرامینیو کی کشمکش اور ان کے لیے ہزاروں سالوں پر مشتمل ادوارِ اقتدار کے تصور نے زرتشتی علمائے مذہب کو ہمیشہ مخمصے میں رکھا۔ چنانچہ کوششیں کی گئیں کہ ایسے نظریات وعقائد (Doctrines) کی تشکیل کی جائے جن کے ذریعے مسلسل مطابقت پذیری کے ساتھ شر کے وجود کی تشریح کی جا سکے، مثلاً اس (مذہبی) تحریک کی رُو سے جسے زُروانیت کہا جاتا ہے، آہورامزدا اور اینگرامینیو دونوں ایک اصلِ اُصول 'زُروان' (زمانِ لا متناہی) سے پیدا ہوئے، زُروان ماورائے

خیر و شر ہے اور صرف 'زمانِ متناہی' (Finite Time) کے پس منظر میں ہی خیر و شر کا تضاد بامعنی نظر آتا ہے، جب کہ دوسری طرف 'زُروان' یعنی The Supreme Being ایک ابدی حالت میں مقیم ہے اور عالمِ آب و گل کے تضادات اور مناکشات سے قطعی طور پر ماورا ہے۔[۷]

بعض قدیم ایرانی روایات کی رُو سے زُروان دو جڑواں بچوں کا باپ ہے یعنی اہریمن اور اہریمزد، چونکہ اہریمن پہلا بیٹا ہے اس لیے زُروان نے اسے نو ہزار سال تک کے لیے اقتدارِ اعلیٰ سونپ رکھا ہے۔ اس مدت کے اختتام پر اہریمزد اقتدارِ مطلق سنبھال لے گا۔ زُروانیت کو زرتشتی اور بابلی مذہب کے امتزاج کا نتیجہ بھی قرار دیا جاتا ہے۔ اوستا میں زُروان کا تذکرہ نہ ہونے کے برابر ہے اور اوستا کی رُو سے یہ وقت کا دیوتا ہے۔ اوستا میں اس کو چنداں اہمیت نہیں دی گئی البتہ اس قدیم ایرانی مذہبی صحیفے میں ایک ایسی شاہراہ کا تذکرہ ہے جسے زُروان نے بنایا یا بنوایا اور جس پر سے نیک و بد دونوں کو لازمی طور پر گزرنا پڑتا ہے۔[۸]

یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ عصرِ حاضر کے بعض زرتشتی پیشوایانِ مذہب کی کوشش رہی ہے کہ زرتشتیت کو ایک توحیدی مذہب ثابت کیا جائے۔ ان حضرات کی رُو سے اہورامزدا ہی ہستیِ مطلق (The Supreme Being) ہے اور 'زُروانا اکرانا' (زمانِ لانہایت) اس کی تخلیق ہے۔[۹]

اگرچہ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ 'روشاؤ' (روشنی) اور 'زُروانہ' (وقت یا زمان) ازلی اور ابدی ہیں، یعنی لامتناہی اور غیر مخلوق ہیں لیکن ان کے سلسلے میں ایڈل جی پیشوتان سنجنا کی توضیح یہ ہے کہ یہ (یعنی روشنی اور زمان) غیر محدود اس لیے نہیں ہیں کہ ان کی کوئی حد نہیں، بلکہ اس لیے ہیں کہ ان کی حدود کو انسان متعین نہیں کر سکتا۔[۱۰]

اس ضمن میں مصنف مذکور نے ایک ایسی بحث کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ روشنی اور وقت کو اہورامزدا نے تخلیق کیا ہے جو واحد اور قائم بالذات ہستی ہے، لیکن زرتشتیت کے دوسرے اساسی تصورات اور مآخذ اس رائے کی تائید نہیں کرتے۔

اب ہم جاوید نامہ کے اس ابتدائی حصے کی طرف رجوع کرتے ہیں جس میں اقبال نے زُروان کو رُوحِ زمان و مکان قرار دیا ہے، قابلِ غور بات یہ ہے کہ اقبال زُروان کو صرف رُوحِ زمان قرار نہیں دیتے جو اس لفظ کے اصل مفہوم کے مترادف ہوتا بلکہ اسے رُوحِ زمان و مکان قرار دیتے ہیں جس کا بڑا سبب شاید یہ ہو کہ اقبال جدید سائنسی تصورات کے زیرِ اثر زمان اور

مکان کو الگ تصور نہیں کرتے تھے۔ ہوسکتا ہے کہ چونکہ زرتشتی روایات میں زمان کے مقابلے میں مکان (کائنات) کی تخلیق کا الگ سے تذکرہ نہیں ملتا اس لیے اقبال کی دانش اس نتیجے پر پہنچی کہ رُوحِ زُروان، زمان کے ساتھ مکان کو بھی شامل ہونی چاہیے، زُروان کا یہ مفہوم عربی کے لفظ 'دھر' کے زیادہ قریب ہے۔ اس مبحث میں اگر لفظ 'دھر' کے لغوی معنوں پر ایک نظر ڈال لی جائے تو غیر مناسب نہ ہوگا۔

عربی زبان میں 'اَلدّھر' (زمانہ) اصل میں مدتِ عالم کو کہتے ہیں یعنی ابتدائے آفرینش سے لے کر اُس کے اختتام تک کا عرصہ، چنانچہ آیتِ کریمہ **هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ** (۷۶:۱) یعنی بے شک انسان پر زمانے میں ایک ایسا وقت بھی آچکا ہے، اس آیت میں 'اَلدّھر' سے یہی معنی مراد ہیں، پھر مجازاً اس سے ہر طویل مدت مراد لی جاتی ہے، برخلاف لفظ 'زمان' کے کہ یہ مدتِ قلیلہ اور کثیرہ دونوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ 'دَهْرُ فُلَانٍ' کے معنی کسی کی مدتِ حیات کے ہیں اور جو عادت زندگی بھر باقی رہے اُس پر بھی استعارۃً 'اَلدّھر' کا لفظ بولا جاتا ہے۔ قرآن کریم میں مشرکین عرب کا قول نقل کیا گیا ہے جو کہتے تھے: **اِنْ هِیَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوْثِيْنَ** (۲۳:۳۷) ''یعنی ہماری زندگی تو صرف دُنیا ہی کی ہے کہ یہیں مرتے اور جیتے ہیں اور یہ صرف دہر (زمانہ) ہی ہے جو ہمیں ہلاک کر دیتا ہے''۔ علامہ راغب اصفہانی کہتے ہیں کہ مفسرین کے نزدیک یہاں دہر سے مراد زمانہ ہی ہے۔[۳۰]

جاوید نامہ کے دوسرے باب 'تمہیدِ زمینی' میں مولانا روم کی رُوح ظہور کرتی ہے اور مسافر کو واقعۂ معراج کے اسرار سے آگاہ کرتی ہے اور یہ گفتگو کچھ ایسے اسرار و رموز کے بیان پر ختم ہوتی ہے کہ اُن کے اثر سے مسافر کا دل بے قرار ہو جاتا ہے اور اُس کے جسم کا ہر ذرہ پارے کی طرح تھرتھرانے لگتا ہے اور پھر رُوحِ زُروان نمودار ہوتی ہے:

ناگہان دیدم میانِ غرب و شرق — آسمان در یک سحابِ نور غرق
زان سحاب افرشتۂ آمد فرود — بادو طلعت ایں چو آتش آن چودود
آن چو شب تاریک و این روشن شہاب — چشمِ ایں بیدار و چشمِ آن بخواب
بال او را رنگہائے سرخ و زرد — سبز و سیمین و کبود و لاجورد
چون خیال اندر مزاجِ او رمے — از زمین تا کہکشان اورا دمے
ہر زمان او را ہوائے دیگرے — پر کشادن در فضائے دیگرے

گفت ''زُروانم، جہان را قاہرم ہم نہانم ازنگہ ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر با تقدیرِ من ناطق و صامت ہمہ نخچیرِ من
غنچہ اندر شاخ می بالد زمن مرغک اندر آشیاں نالد زمن
دانہ از پروازِ من گردد نہال ہر فراق از فیض من گردد وصال
ہم عتابے ہم خطابے آورم تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم، من مماتم، من نشور من حساب و دوزخ و فردوس و حور!
آدم و افرشتہ در بندِ من است! عالم شش روزہ فرزندِ من است!
ہر گلے کز شاخ می چینی منم اُمِّ ہر چیزے کہ می بینی منم!
در طلسمِ من اسیر است ایں جہاں از دمم ہر لحظہ پیر است این جہان
لِی مَعَ اللہ ہر کہ را در دل نشست آن جوانمردے طلسم من شکست

گر تو خواہی من نباشم درمیان
لِی مَعَ اللہ باز خوان از عینِ جان

''اچانک میں نے مشرق ومغرب کے درمیان دیکھا کہ آسمان نور کے ایک بادل میں غرق ہوگیا ہے۔ اُس بادل سے ایک فرشتہ نیچے اُترا جس کے دو چہرے تھے۔ ایک آگ کی طرح اور دوسرا دھوئیں کی طرح، یعنی ایک رات کی طرح تاریک اور ایک ستارے کی طرح روشن۔ ایک کی آنکھ بیدار، دوسرے کی آنکھ سوئی ہوئی۔ اُس کے پر سرخ اور زرد رنگ کے تھے۔ اُن میں سبز نقرئی نیلے اور لاجوردی رنگ بھی شامل تھے۔ وہ اتنا تیز حرکات والا تھا کہ خیال کی طرح بھاگتا تھا اور وہ ایک سانس میں زمین سے کہکشاں تک چلا جاتا تھا۔ اُس کے لیے ہر پل ایک نئی فضا اور نئی دُنیا تھی۔ وہ ہر لمحہ ایک نئی دُنیا میں پر کھولتا تھا۔ اُس نے کہا: 'میں زُروان ہوں اور میں دُنیا پر چھایا ہوا ہوں۔ میں نظروں سے پوشدہ بھی ہوں اور ظاہر بھی ہوں۔ (دُنیا اور انسانوں کی) ہر تدبیر میری تقدیر سے بندھی ہوئی ہے۔ سارے بولنے والے اور خاموش میرا شکار ہیں۔ اگر شاخ سے کلی پھوٹتی ہے تو میری وجہ سے۔ اگر آشیانے میں پرندہ فریاد کرتا ہے تو میری وجہ سے۔ اگر دانہ زمین سے اُگ کر پودا اور درخت بنتا ہے تو میری پرواز کی وجہ سے۔ ہر جدائی میرے فیض سے وصال بن جاتی ہے۔ میں عذاب بھی لاتا ہوں اور خطاب بھی (کلام کرتا ہوں)۔ میں (چیزوں اور انسانوں) کو پیاسا بناتا ہوں تا کہ اُن کے لیے شراب لے آؤں (اور انھیں سیراب کروں)۔ میں زندگی ہوں۔ میں مرگ ہوں اور میں ہی قیامت ہوں بلکہ روزِ قیامت کا حساب اور جزا وسزا،

دوزخ جنت اور حوریں سب کچھ میں ہی ہوں۔ (حقیقت یہ ہے) کہ آدم ہو یا فرشتہ دونوں میرے اسیر ہیں اور یہ چھ دن کی دُنیا (یعنی دُنیائے فانی) میرا بیٹا ہے۔ تو اے مخاطب ہر وہ پھول جو تُو شاخ سے چُنتا ہے وہ میں ہوں۔ اور ہر چیز جو تُو دیکھتا ہے اُس کی اصل بھی میں ہوں۔ یہ دُنیا میرے طلسم کی اسیر ہے اور یہ دُنیا میری وجہ سے ہر لحظہ بوڑھی ہو رہی ہے۔ لیکن ہر وہ شخص کہ جس کے دل میں لِی مَعَ اللّٰہ کا پیغام بیٹھ گیا وہ جواں مرد ہے اور وہی میرے جادو کو توڑ سکتا ہے۔ اگر تُو چاہتا ہے کہ میں نہ رہوں یعنی میرا اثر نہ رہے تو پھر اپنے دل سے لِی مَعَ اللّٰہ کا ورد کر۔"

ان اشعار کا مطالعہ ناگزیر طور پر اسی نتیجے کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ اقبال کا فرشتہ زُروان بہت حد تک زرتشتی زُروان کے مشابہ ہے۔ قدیم ایرانی عقائد میں فرشتہ بہت حد تک وہی مفہوم رکھتا ہے جو 'دیوتا' کا ہے۔ اقبال نے اس کو دو چہروں والا فرشتہ ظاہر کیا ہے۔ اس میں زُروان کی فطرت میں مضمر دوئی کی طرف اشارہ ہے، نیز یہ کہ یہ دوئی نور وظلمت کی ہے، کسی اور چیز کی نہیں۔ اپنے بیان کی رُو سے اقبال کا زُروان زندگی کا 'اصلِ اُصول' ہے اور دُنیا کی ہر چیز اسی کے حکم یا حکمت سے ہے، یہاں تک کہ زندگی اور موت، روزِ جزا و سزا اور جنت و دوزخ بھی وہی ہے۔ اس کا یہ کہنا کہ دُنیا میری اولاد ہے، اسی قدیم تصور کی بازگشت ہے کہ اہورامزدا اور اینگرامینیو زُروان کے دو جڑواں بیٹے ہیں۔ بس صرف ایک بات میں یہ زرتشتی تصورِ زُروان سے مختلف ہے کہ اس کے نزدیک صرف ایک چیز اس کی قوتِ قاہرہ کو شکست دے سکتی ہے اور وہ کسی صاحبِ ایمان و ایقان کا عقیدۂ توحید اور اس کا معیت خداوندی کا احساس ہے۔ اس کی دلیل یا مثال اقبال نے معروف حدیث لِی مَعَ اللّٰہ وقتٌ...... کی صورت میں دی ہے جس میں اقبال کے نزدیک وقت سے ماورا یا اس پر قادر ہونے کی رمز کشائی کی گئی ہے۔ اس حدیث کے اصل الفاظ یہ ہیں:

لی مع اللّٰہ وقت لا یسعنی فیه نبی مرسل و ملك مقرب (ترجمہ): "مجھے ذاتِ خداوندی کے ساتھ ایک ایسا وقت نصیب ہوتا ہے کہ اس میں نہ کوئی نبی مرسل اور نہ کوئی فرشتہ بار پا سکتا ہے۔"

وقت کے بارے میں اقبال نے اپنے مربوط خیالات کا اظہار اسرارِ خودی میں بھی کیا ہے۔ اس سلسلے میں حضرت امام شافعی کے ایک قول 'الوقت سیف' (وقت تلوار ہے) کو عنوان قرار دے کر مربوط اور بھرپور انداز میں جس طرح اظہار خیال کیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے:

اللہ تعالیٰ امام شافعی کی خاکِ پاک کو سرسبز رکھے۔ ان کی تاک (انگور کی بیل، کنایہ از شراب) سے ایک دُنیا سرمست ہے۔ ان کی فکر نے آسمان سے ستارے توڑ لیے ہیں۔ اُنھوں

نے وقت کو کاٹ ڈالنے والی تلوار کہا ہے (اور کیا خوبصورت بات کہی ہے)۔ میں تمھیں کیا بتاؤں کہ اس تلوار کا بھید کیا ہے۔ اس تلوار کی چمک (یا دھار) زندگی سے سرمایہ حاصل کرتی ہے۔ اس تلوار کا حامل اُمید و بیم سے ماورا ہوتا ہے۔ اس کا ہاتھ حضرت موسیٰ کلیم اللہ کے ہاتھ سے زیادہ چمکدار ہوتا ہے۔ اس تلوار کی ضرب سے پتھر پانی ہو جاتا ہے، اور سمندر خشک ہو جاتے ہیں۔ حضرت موسیٰ کلیم اللہ کے ہاتھ میں بھی یہی شمشیر تھی، اور اسی کی وجہ سے ان کا کام تدبیر سے بالاتر ہو گیا، کہ بحرِ احمر کا سینہ چاک ہو گیا، اور سمندر کو اُنھوں نے خشک مٹی کی طرح بنا دیا۔ حضرت علیؓ جو فاتح خیبر تھے ان کی قوت بھی اسی شمشیر سے تھی۔ (حقیقت یہ ہے کہ) گردش کرنے والے آسمان کی گردش دیکھنے کے لائق ہے، اور رات اور دن کا انقلاب سمجھنے کے لائق ہے:

ای اسیرِ دوش و فردا در نگر ۔۔۔ در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در دلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی ۔۔۔ وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار ۔۔۔ فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی این رشتہ را زنّارِ دوش ۔۔۔ گشتہ ای مثلِ بتان باطل فروش
کیمیا بودی و مشتِ گل شدی ۔۔۔ سرّ حق زائیدی و باطل شدی
مسلمی؟ آزادِ این زنّار باش ۔۔۔ شمعِ بزمِ ملّتِ احرار باش
تو کہ از اصلِ زمان آگہ نہ ای ۔۔۔ از حیاتِ جاودان آگہ نہ ای
تا کجا در روز و شب باشی اسیر ۔۔۔ رمزِ وقت از **لِی مَعَ اللّٰہ** یاد گیر
این و آن پیداست از رفتارِ وقت ۔۔۔ زندگی سرّیست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست ۔۔۔ وقت جاوید است و خور جاوید نیست
عیش و غم عاشور وہم عید است وقت ۔۔۔ سرِ تابِ ماہ و خورشید است وقت
وقت را مثلِ مکان گسترده ای ۔۔۔ امتیازِ دوش و فردا کردہ ای
ای چو بو رم کردہ از بستانِ خویش ۔۔۔ ساختی از دستِ خود زندانِ خویش
وقتِ ما کو اوّل و آخر ندید ۔۔۔ از خیابانِ ضمیرِ ما دمید
زندہ از عرفانِ اصلش زندہ تر ۔۔۔ ہستیِ او از سحر تابندہ تر
زندگی از دہر و دہر از زندگی است ۔۔۔ **لا تسبو الدھر** فرمانِ نبیؐ است

''اے مخاطب تُو جو گزرے ہوئے کل اور آنے والے کل جیسے تصورات کا اسیر ہے ذرا غور کر اور

خود اپنے دل میں ایک نئی دُنیا کو دیکھ، تو نے اپنی خاک میں (یعنی اپنی ذات میں) ظلمت کے، تاریکی کے بیج بوئے ہوئے ہیں، اور وہ یوں کہ تُو نے وقت کو ایک سیدھے کھنچے ہوئے خط کی طرح تصور کیا ہے اور پھر اُسے رات اور دن کے پیمانے سے ناپا ہے۔ اس طرح سے تُو زمانے کی طوالت کا اندازہ کرتا ہے، اس خط کو تُو نے زنّار کی طرح اپنے کاندھے پہ ڈال رکھا ہے اور بتوں کی طرح باطل فروش ہوگیا ہے۔ تُو کیمیا تھا لیکن مٹھی بھر خاک ہوگیا ہے۔ تُو حق تعالیٰ کا ایک بھید تھا لیکن اب باطل ہو چکا ہے۔ کیا تُو مسلمان ہے؟ (اگر ایسا ہے تو) اس زنّار سے آزاد ہو جا اور ملت احرار (ملت اسلامیہ) کی بزم کا چراغ بن جا۔ تُو جو کہ زمانے کی اصل حقیقت سے آگاہ نہیں اور تُو جو ہمیشہ رہنے والی زندگی سے واقف نہیں، کب تک دن اور رات کے چکر کا غلام رہے گا۔ تجھے چاہیے کہ لِی مَعَ اللّٰہ وقتٌ کی رمز کو یاد کرے۔ 'این و آں' یعنی تمام قریب و بعید چیزیں وقت کی رفتار سے پیدا ہوتی (یا ظاہر ہوتی) ہیں دراصل زندگی خود ہی وقت کے بھیدوں میں سے ایک بھید ہے۔ وقت کی حقیقت سورج کی گردش سے متعین نہیں ہوتی اس لیے کہ وقت جاوداں ہے جب کہ سورج جاوداں نہیں۔ عیش و غم، عاشور و عید، وقت سے ہیں، سورج اور چاند کی چمک کا راز بھی وقت ہی ہے۔ تُو نے دراصل زمانے کو 'مکان' کی طرح (اپنے تصور میں) پھیلا رکھا ہے اور گزرے ہوئے کل اور آنے والے کل کے امتیازات قائم کر رکھے ہیں۔ اے وہ ہستی کہ جو خوشبو کی طرح اپنے باغ سے بھاگ آئی ہے (یعنی اپنے اصل سے دور ہوگئی ہے)، تُو نے اپنے ہی ہاتھوں سے اپنا زندان بنا رکھا ہے۔ ہمارا وقت وہ ہے کہ جس نے کوئی اوّل و آخر نہیں دیکھا، یہ وہ ہے کہ جو ہمارے اپنے ضمیر کے باغ میں اُگا ہے۔ جو بھی زندہ ہے وہ وقت کی حقیقت کو جان کر زندہ تر ہو جاتا ہے اور اُس کی ہستی صبح کی طرح روشن اور تابندہ ہو جاتی ہے۔ زندگی زمانے سے ہے اور زمانہ زندگی سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد (حدیث قدسی) ہے: 'لا تبسو الدھر' (یعنی زمانے کو بُرا مت کہو کیونکہ زمانہ میں خود ہوں)۔''

دیکھا جائے تو ان خیالات میں اور زُروان سے منسوب خیالات میں کچھ زیادہ فرق دکھائی نہیں دیتا۔ دونوں میں وقت کی قوتِ قاہرہ کو زبردست طریقے سے بیان کیا گیا ہے، اسرارِ خودی کے مؤخّر الذکر باب 'الوقت سیف' پر ایک زمانے میں اقبال کے ممتاز اور اوّلیں شارح اور نقاد ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے انتقاد کیا تھا کہ حضرت علامہ نے برگساں کا نام لیے بغیر اس کے فلسفۂ وقت کو حضرت امام شافعی کے قول کے تحت نظم کر دیا ہے، نیز یہ کہ اقبال نے برگساں کے جو خیالات اس قول کی تفسیر میں پیش کیے ہیں وہ خود امام صاحب کی سمجھ میں بھی نہ آتے۔ اس انتقاد کا تفصیلی جائزہ لینا اس مضمون میں ممکن نہیں، اس مبحث میں صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ حضرت

علامہ نے حضرت امام شافعی کے قول کو عنوانِ گفتگو ضرور بنایا ہے لیکن اس بات کا کہیں بھی اشارہ نہیں کہ وہ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ صرف اسی قول کی تشریح یا تفسیر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس باب میں ماہیتِ زماں کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس میں اور برگساں کے خیالات میں ایک گونہ مشابہت ضرور ہے لیکن زمانے کی اہمیت کو تسلیم کرنے اور شعر اور نثر میں، نیز فارسی شاعری کے علاوہ اپنے شہرۂ آفاق خطبات میں اس پر بحث کرنے کے باوجود علامہ اقبال نے زمانے کو آخری حقیقت کہیں نہیں کہا، البتہ حدیث لا تسبوا الدھر سے وہ بے حد متاثر تھے اور جب برگساں سے ملاقات کے موقعے پر اُنھوں نے یہ حدیث مبارک اس کو سنائی تو وہ باوجود علالت کے اپنی کرسی سے اُچھل پڑا۔ تاہم برگساں کی دہریت اور اقبال کے فلسفۂ زمان و مکان میں بعض بے حد بنیادی امتیازات موجود ہیں جن کے بارے میں بعض اہلِ نظر اظہارِ خیال کر چکے ہیں، گو ان مباحث کے تفصیلی مطالعے کی ابھی گنجائش اور ضرورت باقی ہے۔ مختصر یہ کہ اقبال نے زُروان کو صرف علامت کے طور پر استعمال کیا ہے، زُروانیت سے حضرت علامہ کا دور کا واسطہ بھی نہیں۔ اس ضمن میں اس بات کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ جاوید نامہ ایک اَدبی شاہکار ہے، عقائد کی کتاب نہیں۔

حواشی

1- Allama Iqbal, ‹Development of Metaphysics in Persia, p.6.

۲- الملل و النحل کے ابتدائی ابواب۔

۳- الیز اندر بوسانی، مقالہ بعنوان 'قبل اسلام کا ایرانی فکر' مشمولہ اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، مولفہ ایم ایم شریف، ص ۷۔

۴- مقالہ بعنوان 'زمان'، دائرہ معارف اسلامیہ، ۹۷۳ ء، ج ۰ ، ص ۴۷۷۔

5- Encyclopedia of Religion, Vol. 15, p.595, 596

۶- ذائنر، زُروان ایک زرتشتی مخمصہ، آکسفورڈ، ۹۵۵ ء۔

7- *Encyclopedia Philosophy*, Vol.7 & 8, 1972

8- *Vendidad*: 19-29

9- R.E. Dastoor Peshotan Sangana, *Zarthustra & Zarthustrianism in the Avesta*, Leipzig, 1906, p.116-118

10- *Ibid* p.119

- مفردات القرآن، باب 'دہر'۔

اسرارِ خودی کا ایک شعر اور نکلسن کا ترجمہ

پیرزادہ احمد اعجاز (مرحوم) جن کا مختصر تعارف گذشتہ مضمون میں کرایا جا چکا ہے، علمی اعتبار سے ایک متجسس انسان تھے، اپنے مضمون فلسفہ اور متونِ اقبال کے حوالے سے وسیع المطالعہ تھے، وہ منتخب مطالعے کے قائل تھے اور جتنا مطالعہ کرتے تھے، بالاستیعاب اور بہ امعانِ نظر کرتے تھے۔ ان کے اور راقم کے درمیان تبادلۂ خیال کی ایک صورت برسوں تک قائم رہی، کبھی کبھار وہ بعض استفسارات یا توجہ طلب بات لکھ کر بھیج دیتے تھے، اس طرح کی صورتِ حال میں مَیں بھی انھیں لکھ کر اپنے خیالات یا رائے سے آگاہ کرتا تھا۔ وہ باقاعدہ مکتوب نگاری کے چنداں قائل نہ تھے، صرف مطلب کی بات کسی بھی کاغذ کے ٹکڑے پر لکھ دیتے تھے۔ ایک بار اُنھوں نے کاغذ کے ایک چھوٹے سے پرزے پر اسرارِ خودی کے ایک شعر کے حوالے سے نکلسن کے ترجمے کے بارے میں میری رائے طلب کی۔ نکلسن کے ترجمے میں ایک اشکال تھا اور وہ (پیر صاحب مرحوم) اس سے مطمئن نہیں ہو پا رہے تھے۔ میں نے کاغذ کے اس پرزے کو بھی برسوں سنبھالے رکھا، افسوس کہ وہ تو گم ہو گیا، البتہ جواب کی نقل میرے پاس محفوظ رہی۔ ذیل میں اس کا خلاصہ پیشِ خدمت ہے۔

اسرارِ خودی میں علامہ اقبال نے شہر مرو کے ایک نوجوان کی حکایت بیان کی ہے جو دشمنوں کے مظالم کے خلاف حضرت علی ہجویری المعروف داتا گنج بخشؒ کے پاس فریاد لے کر آیا۔ اس حکایت کو بیان کرتے ہوئے حضرت علامہ ایک جگہ کہتے ہیں:

پیر دانائے کہ در ذاتش جمال
بستہ پیمانِ محبت با جلال

یعنی اس پیرِ دانا (حضرت علی ہجویری) نے، کہ جن کی ذات میں جمال نے جلال کے ساتھ پیمانِ محبت باندھ رکھا تھا (فرمایا) کہ......(جملہ ابھی مکمل نہیں، اگلے اشعار میں مکمل ہوگا)۔

نکلسن نے اس شعر کا ترجمہ یوں کیا:

The wise Director, in whose nature
Love had allied beauty with majesty,
Answered: "Thou arr unread in life's lore,
Careless of its end and its beginning
Be without fear of others![2]

ان سطور کا ترجمہ اُردو میں کریں تو یوں ہوگا:

''اس دانا مرشد نے، جس کی فطرت میں محبت نے حسن کو جلال کے ساتھ وابستہ کر دیا تھا، جواب دیا، تم نے زندگی کی حکایات نہیں پڑھیں اور تم اس کے آغاز و انجام سے بے خبر ہو، غیروں کے خوف سے آزاد ہو جاؤ۔''

پیرزادہ احمد اعجاز مرحوم کے استفسار کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ علامہ اقبال کے شعر میں فاعل 'جمال' ہے جب کہ نکلسن کے ترجمے میں 'محبت' فاعل بن گئی ہے، سو (بقول پیرزادہ مرحوم) یہ 'محبت' کا لفظ کہاں سے ٹپک پڑا؟

متذکرہ بالا استفسار کے جواب میں میری معروضات کچھ اس طرح سے تھیں:

آپ کا فرمانا بجا ہے کہ زیرِ بحث شعر میں فاعل جمال ہے نہ کہ محبت۔ اسی طرح آپ کی یہ تشریح بھی بالکل درست معلوم ہوتی ہے، کہ شعر میں شاعر کا مقصود یہ بتانا ہے کہ حضرت علی ہجویری کی شخصیت میں جلال و جمال ہم آہنگ ہو گئے تھے۔ میرا خیال ہے کہ اشکال صرف نکلسن کے ترجمے سے پیدا ہوا ہے۔ شعر ہے:

پیرِ دانائے کہ در ذاتش جمال
بستہ پیمانِ محبت با جلال

شعر کی فارسی نثر کچھ یوں ہوگی: ''آن پیر دانا (مرشدِ کامل) کہ در ذات او جمال۔ با جلال پیمانِ محبت بستہ بود۔'' یعنی ''وہ پیرِ دانا کہ جس کی ذات میں جمال نے جلال کے ساتھ محبت کا پیمان باندھ رکھا تھا۔'' ظاہر ہے کہ یہ جملہ پورا نہیں ہے۔ جملے کی تکمیل دراصل اگلے دو شعروں میں ہوتی ہے، جو یہ ہیں:

گفت، ای نامحرمِ رازِ حیات
غافل از آغاز و انجامِ حیات

فارغ از اندیشۂ اغیار شو
قوتِ خوابیدہ ای ، بیدار شو

ان تینوں شعروں کا مربوط تحت اللفظ ترجمہ یوں ہوگا:

اس پیر دانا نے کہ جس کی ذات میں جمال نے جلال کے ساتھ محبت کا پیمان باندھ رکھا تھا، کہا کہ اے رازِ حیات سے بے بہرہ! اور اے زندگی کے آغاز و انجام سے بے خبر! غیروں کی فکر سے آزاد ہو جا۔ تو سوئی ہوئی قوت ہے، بیدار ہو جا۔ اگرچہ پیرِ دانا کا قول اس کے بعد بھی جاری ہے، لیکن ہمارے مقصد کے لیے یہی تین شعر کافی ہیں۔

اب اگر آپ غور فرمائیں تو اصل جملہ یہ ہے کہ 'اس پیرِ دانا نے کہا......' پیر دانا کے بعد جو کچھ ہے وہ پیرِ دانا کی صفات کی تشریح ہے، اور ذیلی جملہ ہے۔ اُردو (فارسی، عربی) کی ترکیب نحوی کے اعتبار سے جملے کی بنیادی ساخت کا تجزیہ اس طرح کیا جا سکتا ہے:

پیر —— موصوف　　　موصوف اور صفت
دانا —— صفت　　　مل کر فاعل
کہ —————— صلہ
در ذاتش —— متعلق فعل (قید)
جمال —— فاعل　　　　　　　　جملہ فعلیہ (بیانیہ)
بستہ —— فعل　　　(جملہ فعلیہ)
پیمانِ محبت —— مفعول　　　موصول
با —— حرف
جلال —— مفعول ثانی
گفت —— فعل

گفت (کہا) کے بعد جو کچھ ہے وہ پرانی ترکیب نحوی کے اعتبار سے 'مقولہ' کہلائے گا۔ اس طرح یہ پورا جملہ فعلیہ بیانیہ قرار پائے گا۔[۳]

گویا ہر حال میں۔ ذیلی جملے (کہ در ذاتش جمال با جلال پیمانِ محبت بستہ بود) کا فاعل 'جمال' ہی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نکلسن کے ترجمے میں محبت کا لفظ کہاں سے ٹپک پڑا، یعنی نکلسن کے ترجمے میں محبت کیسے فاعل ہو گئی؟ سو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ شاعری میں

بہت سی باتیں استعاراتی انداز میں کہی جاتی ہیں۔ اس سیاق و سباق میں زیرِ بحث شعر سے پہلے اقبال حضرت علی ہجویری کے بارے میں کہتے ہیں کہ:

خاکِ پنجاب از دمِ او زندہ گشت
صبحِ ما از مہرِ او تابندہ گشت

یعنی پنجاب کی خاک ان (علی ہجویری) کی سانس سے زندہ ہوگئی۔ اور ہماری صبح ان کے سورج سے روشن ہوگئی۔ آپ اتفاق فرمائیں گے کہ یہ سارا بیان شاعرانہ ہے۔ پہلے مصرعے میں مجازِ مرسل اور کنائے کو سمویا گیا ہے، پنجاب کی خاک سے مراد ظاہر ہے کہ سرزمینِ پنجاب ہی ہے، اور دم (سانس) سے مراد حضرت ہجویری کے علمی اور رُوحانی فیوض و برکات ہیں۔ اسی طرح ہماری صبح، استعارہ ہے ہماری زندگی کا۔ اور 'ان کے سورج' سے مراد ان کی رُوحانیت اور ان کی تعلیمات ہیں۔ اب رہی پیمانِ محبت باندھنے کی بات تو یہ اُردو کا محاورہ ہے، مولانا حالی کا شعر ہے:

کس سے پیمانِ وفا باندھ رہی ہے بلبل کل نہ پہچان سکے گی گلِ تر کی صورت

شعرِ زیرِ بحث میں شاعر (علامہ اقبال) کا مقصودِ بیان یہ ہے کہ وہ پیرِ دانا کہ جس کی ذات میں جمال (حسن) نے جلال (شان و شکوہ) سے محبت کا پیمان باندھا ہوا تھا، یعنی جس کی ذات میں جلال و جمال نے ہمیشہ ایک ساتھ اور یکجا رہنے کا عہد کیا ہوا تھا؛ اس محاورے کے ذریعے شاعر نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے (جیسا کہ آپ نے خود بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے) کہ ان کی ذات میں جلال و جمال محبت کے رشتے میں بندھ کر ایک ہو گئے تھے۔ ظاہر ہے کہ جب دو فردیتیں محبت کے رشتے کے تحت یکجا ہوتی ہیں تو ان میں مغائرت باقی نہیں رہتی۔ اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ محض 'یکجائی' اتحاد نہیں ہوتی۔ جلال و جلال کی مغائرت معلوم اور واضح ہے۔ یہ ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہوئے بغیر بھی یکجا ہو سکتے ہیں، کیونکہ دُنیا میں اکثر ضدین کی یکجائی بھی دیکھی گئی ہے۔ لیکن حضرت علی ہجویری کی ذات میں جمال نے جلال کے ساتھ رشتۂ محبت استوار کر لیا تھا، بلکہ پیمانِ محبت باندھ لیا تھا۔ پیمان کے لفظ میں ایک نکتہ اس رشتے کی استواری اور دوام کا بھی ہے۔ گویا بات وہی ہے جو آپ نے کہی کہ حضرت ہجویری کی ذات میں جلال و جمال کے درمیان Harmonious relationship تھا۔ نکلسن نے اپنے ترجمے میں لفظ 'محبت' کو فاعل بنا کر خلطِ مبحث کیا۔ نکلسن کے ترجمے کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ''وہ مرشدِ دانا، جس کی فطرت میں محبت نے جمال کو جلال کے ساتھ وابستہ کر دیا تھا۔'' مفہوم اگرچہ وہی رہا، کہ ان کی ذات میں جلال و جمال ایک ہو گئے تھے، لیکن جملے کی ساخت کی

تبدیلی سے معانی کے shades میں تبدیلی پیدا ہوگئی۔ اقبال کے ہاں فاعل جمال ہے، جبکہ نکلسن کے ترجمے میں یہ منصب محبت کو عطا کر دیا گیا ہے۔ نکلسن نے متن کے قریب رہتے ہوئے جملے کی ساخت میں یہ ذرا سی تبدیلی کی ہے جو میرے خیال میں ہر مترجم کا حق ہوتا ہے یا مجبوری ہوتی ہے، معلوم نہیں نکلسن کو اس شعر کا ترجمہ کرتے ہوئے کیا مجبوری درپیش تھی یا اس نے محض لطفِ بیان میں اضافے کے لیے ایسا کیا، اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ علامہ اقبال نے نکلسن کے ترجمے کو approve کر دیا تھا۔ قیاساً کہا جا سکتا ہے کہ حضرتِ علامہ نے اس کو ایک بہت معمولی تغیر قرار دیا ہوگا۔ میرے خیال میں نکلسن کے ترجمے میں اس طرح کی کچھ اور مثالیں بھی تلاش کی جا سکتی ہیں۔ لیکن قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ نکلسن کے ترجمے میں لفظ 'محبت' کی دخالت کا ایک بڑا سبب یہ بھی ہے کہ یہ لفظ زیرِ بحث شعر کی لفظیات میں شامل ہے، نکلسن نے اس کو فاعل بنا کر نمایاں کر دیا ہے، اور جلال و جمال دونوں پس منظر میں چلے گئے ہیں۔ جبکہ اقبال کے شعر میں اصل فاعل 'جمال' ہے جس نے 'جلال' کے ساتھ 'پیمانِ محبت' باندھ رکھا تھا۔ کیا نکلسن نے یہ معمولی سا، معنوی تغیر شعوری یا ارادی طور پر کیا یا یہ محض ترجمے کی دشواریوں سے پیدا ہونے والا شاخسانہ ہے، اس کے بارے میں کوئی بات یقین سے نہیں کہی جا سکتی۔

حواشی

۱۔ دیکھیے اقبال کے تصورِ شاعری کا ارتقا اور 'حرفِ شیریں' کی بحث۔

2– R.A.Nicholson, *Secrets of the Self*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore. Reprinted, 1975, p, 97.

۳۔ ملاحظہ کیجیے فتح محمد جالندھری، مصباح القواعد (حصہ دوم)، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، س ن، ص ۷۷، ۷۸۔

مسجدِ قرطبہ۔فکری اور فنی مطالعہ

۱۹۶۲ء کا موسم بہار اپنے نقطۂ عروج کو چھو چکا تھا اور یونیورسٹی اورینٹل کالج (لاہور) میں ۶۲-۱۹۶۱ء کا تعلیمی سال بھی اپنے اختتامی مراحل طے کر رہا تھا۔ میں ایم اے (اُردو) کے آخری سال میں تھا اور امتحان کی تیاری کے ساتھ ساتھ علمی تسکین کے لیے لاہور کی بڑی بڑی لائبریریوں کی خاک چھانتا پھرتا تھا اور اپنے تخلیقی آشوب سے بھی نبرد آزما تھا۔ میرے لیے یہ ایک بے حد صبر آزما موسم بہار تھا۔ اساتذہ کی حوصلہ افزائی نے میرے علمی حوصلے بلند کر رکھے تھے۔ کالج اور جامعہ کی مجموعی فضا نے کئی طرح کے جذبوں سے سرشار کر رکھا تھا۔ اقبالیات کا پرچہ دو عظیم اساتذہ کے سپرد تھا، سیّد وقار عظیم مرحوم متن اور ڈاکٹر سیّد عبداللہ مرحوم افکارِ اقبال پڑھاتے تھے۔ اقبال کے فکر و فن کے ساتھ نوعمری کی جذباتی اور ذہنی وابستگی میں اساتذہ کے فیض کی بدولت، تنقیدی بصیرت کا اضافہ ہو چلا تھا۔ اقبال کو سمجھنے اور اس کے فکر و فن کے بارے میں کچھ کہنے میں ایک عجیب لطف اور سرشاری کا احساس ہوتا تھا۔ یہی زمانہ تھا کہ اپریل کے اختتامی عشرے میں پنجاب یونیورسٹی کی طرف سے یونیورسٹی سے ملحقہ کالجوں کے طلبا اور طالبات کے لیے مقالہ نویسی کے ایک مقابلے کا اعلان ہوا۔ اُستادِ محترم سیّد وقار عظیم نے مجھ سے کہا کہ ''آپ ضرور اس مقابلے میں شریک ہوں۔'' شاید اُنھی دنوں ہم نے بالِ جبریل کی نظمیں مسجدِ قرطبہ، ذوق وشوق اور ساقی نامہ۔ کلاس میں بڑی توجہ اور محنت سے پڑھی تھیں۔ چنانچہ میں نے مسجدِ قرطبہ کے فکری اور فنی مطالعے کو مجوزہ مقالے کا موضوع ٹھہرایا اور اوسط طوالت کا ایک مقالہ لکھ ڈالا۔ یہ مقابلہ جو کئی اعتبار سے تاریخی نوعیت کا حامل تھا، پنجاب یونیورسٹی سٹوڈنٹس یونین کے زیرِ اہتمام ۱۹ اپریل کو (غالباً دس بجے صبح) یونیورسٹی کے سینیٹ ہال میں منعقد کیا گیا۔ اس کی صدارت میاں بشیر احمد نے کی۔ مقابلے میں بشمول راقم السطور کے کل پانچ طلبا نے شرکت کی۔ میں نے 'مسجدِ قرطبہ: فکری اور فنی مطالعہ' کے عنوان سے اپنا مقالہ پیش کیا، جس کی تحسین کی گئی۔ منصفین میں اپنے عہد کے اکابرِ علم وادب اور اعاظمِ نقد وتحقیق شامل تھے، یعنی ڈاکٹر محمد باقر، سیّد

نذیر نیازی اور اُستادِ محترم سیّد وقار عظیم – مجھے یاد ہے کہ اُس روز تقریب کی بعض انتظامی فروگذاشتوں پر ڈاکٹر محمد باقر بے حد برہم تھے۔ شاید جامعہ کا کوئی انتظامی عہدے داران کے غیظ وغضب کا نشانہ تھا۔ بہر حال، سٹوڈنٹس یونین کی تقریب تھی، سٹوڈنٹس ہی نے اُسے کامیاب کرایا۔ منصفین کے متفقہ فیصلے کے مطابق میری ناچیز تحریر کو اوّل انعام کا مستحق قرار دیا گیا۔ گورنمنٹ کالج کے امتیاز جاوید نے دوسری پوزیشن حاصل کی۔ تقریب کے اختتام پر سیّد نذیر نیازی نے خصوصی التفات اور توجہ سے سرفراز فرمایا اور مجھ سے میرے بارے میں کچھ باتیں پوچھتے رہے اور بار بار حوصلہ افزائی کے کلمات ادا کرتے رہے۔ سیّد وقار عظیم کا شفیق اور متبسم چہرہ اور اُن کی ذہین و بیدار آنکھیں زبانِ خاموشی سے میری حوصلہ افزائی کر رہی تھیں۔ تقریب میں شامل ایک نوجوان طالب علم نے تقریب کے اختتام پر مجھ سے میرا مقالہ یہ کہہ کر مانگا کہ میں اخبار کے لیے خبر بنا کر واپس کر دوں گا۔ میں نے بہت عذر کیا کہ ابھی اس کو نظرِ ثانی کی ضرورت ہے لیکن وہ نہ مانے اور ایک طرح سے زبردستی وہ مقالہ مجھ سے لے لیا۔ اُنھوں نے اس تقریب اور میرے مقالے کے حوالے سے ایک مختصر سی 'اسٹوری' تو ضرور اخبار میں شائع کرائی لیکن وہ جو دوستانہ روابط میں 'اکمل' کہلاتے تھے اور طالب علم ہونے کے ناطے اسمِ 'علیم' سے نسبت رکھتے تھے، مجھے یہ مقالہ واپس کرنے سے قاصر رہے (سنا ہے وہ صاحب آج کل امریکہ میں ہیں)۔ اتفاق سے وہ اخباری تراشہ جس میں اس تقریب کی مختصر سی روئیداد تھی، میرے پاس محفوظ رہا– لیکن مجھے اس مقالے کے ضائع ہونے کا بہت افسوس رہا کیونکہ اس میں مَیں نے اپنے خیال میں بعض بالکل نئی اور اچھوتی باتیں کہی تھیں۔ برسوں کے وقفوں سے کاغذات کو اُلٹ پلٹ کرتے ہوئے اخباری تراشہ (جس کا محفوظ رہ جانا کچھ کم حیرت انگیز نہیں) جب بھی میرے سامنے آتا، میرے دل میں ایک ہوک سی اُٹھتی اور اس مقالے کے ضائع ہونے کا غم تازہ ہو جاتا– لیکن مجھے یاد نہیں رہا تھا کہ اس کا ایک ابتدائی مسودہ بھی میرے کاغذات میں کہیں موجود تھا۔ کم و بیش بیالیس سال کے بعد مقالے کا ابتدائی خاکہ (جس میں مقالہ صاف کرتے ہوئے بہت کچھ ردو بدل ہوا تھا) اچانک سامنے آیا تو جیسے یادوں کے دریچے کھل گئے اور مَیں نے اسی مسوّدے کو اس طرح درست کیا کہ روانی کے ساتھ پڑھا جا سکے۔ گویا سوائے چند لفظی تغیرات یا معمولی ترامیم کے یہ اُس مقالے کی پہلی تسوید ہے جو ۱۹ اپریل ۱۹۶۲ء کو سینٹ ہال میں منعقدہ مقابلے میں پیش کیا گیا تھا تاہم میرے لیے یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ موجودہ صورت میں اور اُس

صورت میں جس میں یہ مقالہ پیش کیا گیا تھا، کتنا تفاوت ہو گیا ہوگا۔ اگر روزنامہ امروز، لاہور ۲۲/اپریل ۱۹۶۲ء کی اشاعت کا مذکورہ تراشہ میرے پاس محفوظ نہ رہا ہوتا تو میرے لیے اس طالب علمانہ کاوش کو جسے سیّد نذیر نیازی اور سیّد وقار عظیم جیسے اقبال شناس نقادوں نے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا تھا، مذکورہ بالا پس منظر کے ساتھ پیش کرنا ممکن نہ ہوتا۔ مذکورہ اخباری تراشے کی عبارت حسبِ ذیل ہے:

پنجاب یونیورسٹی سٹوڈنٹس یونین کے زیرِ اہتمام ۹ /اپریل کو پہلی مرتبہ یومِ اقبال منایا گیا۔ اس موقع پر پانچ طلبا نے اقبال کے متعلق انعامی مقالات پڑھے۔ تقریب کی صدارت میاں بشیر احمد نے کی۔ سب سے پہلے اورینٹل کالج کے اسلم انصاری نے اقبال کی ایک نظم کے عنوان سے ایک مقالہ پڑھا، آپ نے اپنے مقالہ میں علامہ اقبال کے (کذا) 'مسجد قرطبہ' کے متعلق اشعار کو موضوعِ سخن بنایا اور کہا 'اقبال کے اُردو کلام میں 'مسجد قرطبہ'، 'ذوق وشوق' اور 'ساقی نامہ' ایک اہمیت کی حامل ہیں۔ اقبال کی ایک یادداشت میں ایک جگہ درج ہے کہ فطرت افلاطون کے بارے میں خاصی متذبذب تھی کہ اسے شاعر بنائے یا فلسفی - یہی تذبذب گوئٹے کے معاملے میں بھی ہوا - اقبال نے آگے چل کر کبھی نہ کبھی ضرور محسوس کیا ہوگا کہ وہ خود بھی قدرت کے اس تذبذب کی پیداوار تھے، فطرت جب کبھی کسی انسان کے ذریعے اپنے رموز کا اظہار کرتی ہے تو اسی جامعیت کے ساتھ کرتی ہے جو اس کا اپنا خاصہ ہے۔ افلاطون، گوئٹے، مرزا عبدالقادر بیدل اور اقبال فطرت کے اظہار جامعیت کے نمونے ہیں، عظیم شاعری عظیم فلسفہ بھی ہوتی ہے۔ اقبال کی نظم 'مسجد قرطبہ' میں فکر اور جذبہ ایک دوسرے سے یوں گھل مل گئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال نے اپنے نظریہ فن کو بہت وضاحت سے جا بجا بیان کیا ہے۔ ان کے نزدیک انسان اور خدا دونوں تخلیقِ دوام سے زندہ ہیں۔ وہ فن جو خونِ جگر سے نمو پائے، اسے وقت کا کوئی سیلاب مٹا نہیں سکتا۔

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مردِ خدا نے تمام
مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ
عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

اپنے مقالہ کے آخیر میں اسلم انصاری نے کہا۔ مختصراً 'مسجدِ قرطبہ' اُردو شاعری کا ایک غیر فانی شاہکار ہے جس میں عظیم افکار اور عظیم شاعری ایک دوسرے سے مل گئے ہیں، جو شعریت،

رومانیت، حقیقت پسندی، رمزیت اور ایمائیت کا ایک نادر امتزاج پیش کرتی ہے، اس میں واقعی شاعر کا خونِ جگر جھلک رہا ہے، وہی خونِ جگر جس کے بغیر غالب کے نزدیک موجِ نگہ غبار سے زیادہ نہیں۔ ؎

بے خونِ دل ہے چشم میں موجِ نگہ غبار
یہ مے کدہ خراب ہے مے کے سراغ کا

منصفین کے فیصلہ کے مطابق اورینٹل کالج کے اسلم انصاری اوّل اور گورنمنٹ کالج کے امتیاز جاوید دوم آئے۔ ڈاکٹر محمد باقر، سیّد وقار عظیم اور سید نذیر نیازی نے منصفین کے فرائض سر انجام دیے۔

اب اصل مقالہ ملاحظہ فرمائیے:

اقبال دُنیا کے اُن معدودے چند عظیم شعرا میں سے ہیں جنھوں نے اپنی شاعری میں فکر اور جذبے کو مکمل طور پر ہم آہنگ کر دیا۔ ورڈز ورتھ نے شاعری کو 'جذبات کے سانچے میں ڈھلا ہوا تفکر' (Thought Emotionalised) قرار دیا تھا، اس تعریفِ شعر میں تفکر کو جذبے پر تقدم حاصل ہے، لیکن گوئٹے، غالب اور اقبال جیسے شعرا کے کلام کی روشنی میں اس بات کا فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ اس طرح کی فلسفیانہ شاعری میں، جیسا کہ ان بلند پایہ شاعروں نے کی، جذبے اور تفکر میں کس عنصر کو زمانی تقدم یا عنصری غلبہ حاصل ہے۔ فکر اور جذبے میں ایسی کامل ہم آہنگی جیسی ان شعرا کے کلام میں پائی جاتی ہے، عام طور پر مشکل سے ہی پیدا کی جا سکتی ہے۔ اس لیے کہ جذبہ اور تفکر نفسِ انسانی کے دو ایسے وظیفے ہیں جو اکثر اوقات باہم متخالف بلکہ متضاد سمتوں کے حامل ہوتے ہیں، لیکن بعض جامع الصفات شخصیتیں ان کے تخالف و تضاد کو کسی ذہنی، رُوحانی یا تخلیقی وحدت میں تحویل کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح جامعیت کو اقبال نے قدرت کا تذبذب قرار دیا ہے، یعنی بعض لوگوں کے بارے میں قدرت سوچ ہی رہی ہوتی ہے کہ انھیں کیا بنائے کہ ان کی فطرت متشکل ہو جاتی ہے۔ ۱۹۱۰ء کے مختلف وقفوں کے دوران لکھے جانے والے انگریزی روزنامچے میں، جسے اقبال نے 'افکارِ پریشاں' کا عنوان دینا پسند کیا، اقبال نے دو مختصر مگر جامع جملوں میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے، فطرت کے تذبذب میں مبتلا ہونے کا یہ خیال اقبال کے ندرت پسند شاعرانہ تخیل کا ثمر ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"Nature was not quite decided what to make of Plato - poet or philosopher. The same indecision she appears to have felt in the case of Goethe."[2]

یعنی ''قدرت فیصلہ نہ کر پائی کہ افلاطون کو کیا بنائے، شاعر یا فلسفی۔ یہی تذبذب لگتا ہے کہ اس نے گوئٹے کے معاملے میں بھی محسوس کیا ہوگا۔''

اقبال نے آگے چل کر کبھی نہ کبھی ضرور محسوس کیا ہوگا کہ وہ خود بھی قدرت کے اسی تذبذب کی مثال تھے، البتہ اُن کے معاملے میں قدرت نے اپنی اس گومگو کو اس طرح ختم کیا کہ اُنھیں ایک فلسفی کا پیکر عطا کر کے اس میں ایک شاعر کی رُوح پھونک دی۔ یہی وجہ ہے کہ برملا شاعر کہلوانے سے گریز کرنے کے باوجود دُنیا اُن کو ایک شاعر ہی کی حیثیت سے جانتی اور پہچانتی ہے۔ شاعر بھی اس مقام اور درجے کا کہ خود رُوحِ شاعری کو بھی اُن پر ناز ہوگا۔ اقبال کے اپنے تصورات کی رُو سے فطرت کو 'حفظِ اسرار کا سودا' (نظم شیکسپیئر) ہے، یعنی وہ اپنے بھیدوں کی حفاظت جنون کی حد تک کرتی ہے لیکن جب کبھی کسی انسان کے ذریعے اپنے رموز کا اظہار کرتی ہے تو اس جامعیت کے ساتھ کرتی ہے جو اس کا اپنا خاصہ ہے۔ افلاطون، گوئٹے، مرزا عبدالقادر بیدل اور اقبال فطرت کے اظہارِ جامعیت کے نمونے ہیں، یہی وہ شاعر ہیں جو ہمیں یہ کہنے پر مجبور کرتے ہیں کہ عظیم شاعری عظیم فلسفہ بھی ہوتی ہے۔ یوں تو اقبال کی شاعری کا بیشتر حصہ فکر اور جذبے کے آہنگ و امتزاج کو پیش کرتا ہے لیکن بعض نظمیں اس حوالے سے زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ ان میں اُن کی طویل اُردو نظمیں 'مسجدِ قرطبہ'، 'ذوق وشوق' اور 'ساقی نامہ' کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اگرچہ اس سلسلے میں بانگِ درا کی طویل نظموں مثلاً 'شمع وشاعر'، 'والدہ مرحومہ کی یاد میں'، 'خضرِ راہ'' اور 'طلوعِ اسلام' کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے۔ لیکن غائر مطالعے سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان نظموں میں جذبے کے مقابلے میں فکر کا عنصر زیادہ نمایاں ہے یا ورڈز ورتھ کی اصطلاح میں فکر جذبے کے سانچے میں اس طرح ڈھل نہیں سکا کہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا دشوار ہو جائے اس کے برعکس بالِ جبریل کی متذکرہ تینوں نظمیں فکر اور جذبے کی کامل ہم آہنگی کا بہترین نمونہ ہیں۔ اگرچہ ان تینوں نظموں میں سے کسی ایک کو کسی دوسری نظم پر ترجیح یا فوقیت دینا بہت مشکل ہے، اس لیے کہ تینوں کی تینوں، تکمیلیت (Perfection) کے ایک سے معیار کو چھوتی دکھائی دیتی ہیں لیکن بعض وجوہ کی بنا پر 'مسجدِ قرطبہ' ان میں بالخصوص ممتاز ہے۔

طویل نظم: روایت اور تجربہ

اُردو میں طویل نظم کی روایت مثنوی اور قصیدے کی صورت میں پروان چڑھی۔ قصیدے

کے مقابلے میں اگرچہ مثنوی نے زیادہ مقبولیت حاصل کی، اس لیے کہ قصیدے کے مقابلے میں حقیقی یا افسانوی یا نیم حقیقی اور نیم افسانوی واقعات کے بیان کی صلاحیت مثنوی کی ہیئت میں زیادہ تھی، البتہ بیانِ واقعہ کے لیے مرثیے کے عنوان سے مسدس کی ہیئت کو بھی لکھنوی مرثیہ نگاروں نے کامیابی کے ساتھ برتا اور مؤثر شاعری کے اعلیٰ نمونے تخلیق کیے۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود طویل نظم (Long Poem) اُردو اَدب میں چنداں مقبول نہیں رہی۔ مثنوی کی مقبولیت کے باوجود اُردو میں شاہنامۂ فردوسی، مثنویِ معنوی، خمسۂ نظامی، خمسۂ خسرو اور خمسۂ جامی جیسی طویل مثنویاں نہیں لکھی گئیں، اقبال کی بلند پایہ اُردو شاعری کے وجود میں آنے سے پہلے صرف مسدّسِ حالی (مدوجزرِ اسلام) ہی ایک ایسی نظم ہے جو طویل نظم کے جدید تصور پر پوری اُترتی تھی اور بعض ایسے جذباتی اور فکری عناصر پر مشتمل تھی جو نظم کے اجزا میں صوری اور معنوی وحدت پیدا کرنے کا سبب تھے۔ ذوق اور غالب کے بعض قصائد کی تشابیب البتہ ایسی ضرور ہیں جن کو اگر قصیدے سے الگ کر کے دیکھا جائے تو طویل نظم کا بدل کہلا سکتی ہیں، لیکن قصیدے سے الگ تنہا تشبیب معنوی وحدت کا اچھا نمونہ پیش نہیں کر سکتی۔ اس اعتبار سے مسدّسِ حالی کو چھوڑتے ہوئے اقبال کی طویل نظموں کو ایک طرح سے اوّلیت کی فضیلت بھی حاصل ہے۔ اس سے پہلے اُردو نظم شاید ہی ایسی فنی پختگی اور فکری گہرائی سے ہم کنار ہوئی ہو۔

اب ایک نظر نظم کے پہلے بند پر ڈالیے:

مسجدِ قرطبہ (ہسپانیہ کی سرزمین، بالخصوص قرطبہ میں لکھی گئی)

سلسلۂ روز و شب، نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب، اصلِ حیات و ممات

سلسلۂ روز و شب، تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

سلسلۂ روز و شب، سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات

تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب، صیرفیِ کائنات

تو ہو اگر کم عیار، مَیں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رُو جس میں نہ دن ہے نہ رات
آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات!
اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نَو، منزلِ آخر فنا[٣]

اس نظم کو پڑھتے ہوئے ایک خاص قسم کا آہنگ اُبھرتا ہے جو ہمارے اندر زمانی اور مکانی وسعت کا احساس پیدا کرتا ہے۔ گویا نظم کا صوتی آہنگ اپنے موضوع کی وسعت، رفعت اور جلال و جمال سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ یعنی جو فنی شاہکار مسجدِ قرطبہ کی صورت میں تخلیق ہوا، اُس سے مماثل شاہکار اقبال نے الفاظ کی صورت میں تخلیق کیا۔

'مسجدِ قرطبہ' بطورِ نظم کئی منفرد خصوصیات کی حامل ہے۔

١- یہ نظم اقبال کے سفر ہسپانیہ کی یادگار ہے، اس لیے علاوہ اور باتوں کے اس کی ایک سوانحی اور تاریخی قدر و قیمت بھی ہے، اس کے بارے میں شاعر کی اپنی صراحت زینتِ عنوان ہے کہ 'ہسپانیہ کی سرزمین' بالخصوص قرطبہ میں لکھی گئی۔

٢- اقبال کے ہاں 'ماضی کی بازیافت' کا جو عمل کئی سطحوں پر جاری رہا اُس کی ایک خوب صورت مثال اس نظم میں ملتی ہے جس میں اقبال نے تاریخ کو تخلیقی سطح پر محسوس کیا اور ایک داخلی تجربے کے سانچے میں ڈھال دیا۔

٣- اس نظم میں ماضی، حال اور مستقبل کچھ اس طرح مل گئے ہیں کہ 'زمانے کی وحدت' کا تصور پیدا ہو گیا ہے۔

٤- اقبال کی شاعری میں فکر و جذبے کا کامل ترین امتزاج اگر کہیں ہے تو انھی نظموں میں جن میں 'مسجدِ قرطبہ' سرِفہرست ہے۔

٥- بانگِ درا کی نظم 'طلوعِ اسلام' کے بعد اقبال کے ہاں احیائے اسلام کی آرزو کا دوسرا نقطۂ

عروج یہی نظم ہے جس میں تخلیقی عمل (Creative Act) کو بطور خاص حوالہ بنایا گیا ہے۔

۶- اس نظم میں ایک خارجی اور معروضی حوالے کو داخلی سطح پر محسوس کیا گیا ہے اور تخلیقی تجربے کی صورت عطا کی گئی ہے۔

۷- ایک خارجی تعمیراتی مظہر کو شعری پیرائے میں منتقل کرنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے، ان دو نکات کی ذیل میں تشریح کی جاتی ہے۔

خارجی مظہر کی شعری اور معنوی تشکیل

اس نظم کی اہمیت اس اعتبار سے بھی ہے کہ یہ ایک خارجی مظہر کی شعری اور معنوی تشکیل ہے۔ وہ تخلیقی جذبہ جس نے سنگ و خشت کے پیرائے میں ڈھل کر 'مسجدِ قرطبہ' کی صورت اختیار کی تھی وہ اقبال کے ہاں شعری معنویت میں ڈھل کر اس نظم کی صورت اختیار کر گیا۔ ٹی ایس ایلیٹ نے شیکسپیئر کے ڈرامے 'ہیملٹ' کے حوالے سے 'نسبتِ خارجی' (Objective Correlative) کی ایک اصطلاح وضع کی ہے، جن سطور میں اس اصطلاح کی وضاحت کی ہے وہ یہ ہیں:

> The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an 'objective correlative'; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be formula of that particular emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked.[4]

یعنی ''کسی جذبے کو کسی فنی ہیئت میں بیان کرنے کا واحد ذریعہ یہ ہے کہ اُس کے لیے کوئی 'نسبت خارجی' دریافت کی جائے۔ دوسرے الفاظ میں اشیا کا کوئی مجموعہ، کوئی صورتِ واقعہ، واقعات کی کوئی زنجیر، جو اس خاص جذبے (کے اظہار) کے لیے (ایک طرح کا) فارمولا بن جائے۔ بہ ایں معنی کہ جب بھی وہ خارجی حقائق، جن کا منتہا ہر حال میں حسّی تجربے کی صورت میں ہونا چاہیے، بیان کیے جائیں یا سامنے لائے جائیں، وہ خاص جذبہ فوری طور پر پیدا ہو جائے۔''

ٹی ایس ایلیٹ کا خیال تھا کہ 'ہیملٹ' میں جو واقعات دکھائے گئے ہیں وہ اُس جذبے کو مکمل طور پر متشکل نہیں کرتے جس کو شیکسپیئر نے اس ڈرامے میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے، یعنی اس ڈرامے میں 'نسبتِ خارجی' موجود نہیں۔ اقبال کی نظم 'مسجدِ قرطبہ' کے سلسلے میں یہ عمل حیران کن انداز میں مکمل ہوا ہے۔ قرطبہ کی عظیم الشان مسجد کی صورت میں ایک خارجی مظہر، ایک

نسبت خارجی (Objective Correlative) صدیوں سے موجود تھا لیکن اُس کی تخلیق میں جو جذبہ کارفرما رہا اُس کی معنویت کہیں ظاہر نہیں ہو سکی تھی، اقبال نے یہ نظم تخلیق کر کے اس عظیم الشان تعمیراتی مظہر کی خارجی ہیئت کے لیے ایک شعری اور معنوی پیکر تراش لیا ہے، یا اس کے برعکس اقبال بعض ایسے جذبات اور افکار کو بیان کرنا چاہتے تھے جن کے لیے کسی خارجی مظہر کا حوالہ ناگزیر تھا، چنانچہ سفرِ ہسپانیہ میں قرطبہ کی مسجد کی صورت میں وہ خارجی حوالہ فراہم ہو گیا۔اس نظم کی معنویت، شعریت اور رفعت میں، اور قرطبہ کی مسجد کے گنبد و مینار میں کامل مطابقت اور توافق دکھائی دیتے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ اقبال ایک مدت سے اسلامی جمالیات کی فلسفیانہ رُوح کو کسی خارجی مظہر کے حوالے سے بیان کرنا چاہتے تھے۔ ۱۹۲۷ء میں زبورِ عجم کے ساتھ ہی اُن کی مختصر ترین فارسی مثنوی بندگی نامہ بھی شائع ہوئی جس میں اقبال نے غلاموں کے فنونِ لطیفہ کا تجزیہ کرنے کے بعد مردانِ آزاد کے فنون اور بالخصوص فن تعمیر کی خصوصیات بیان کیں، اس سلسلے میں اُنھوں نے ایک اور سوری کے کارناموں کے ساتھ 'تاج محل' کے فنی محاسن پر بھی بھرپور تبصرہ کیا لیکن تاج محل غالباً اُن کے بعض افکار کی ترجمانی سے قاصر تھا، شاید اس لیے کہ باوجود اپنے بے مثال تعمیراتی حسن اور توازن کے تاج محل میں تعمیم کے پہلو نہیں ہیں، یہ ایک بادشاہ کے جذباتِ محبت کا اظہار ہے، اپنی مرحومہ بیوی کے لیے، اس کا حسن بے شک دلکشا ہے لیکن اسے کوئی آدمی اپنے جذبات کا اظہار قرار نہیں دے سکتا۔ یعنی اس کے معمار کے ساتھ خود کو identify نہیں کر سکتا، بلکہ اس کے برعکس ایک ذہین اور حساس شاہد و ناظر اس کے جمال سے متاثر ہونے کے باوجود بعض اوقات اپنے آپ کو اُس جذباتی فضا سے خارج محسوس کرتا ہے جس میں ایک شہنشاہ نے یہ لازوال نذرانۂ وفا تخلیق کروایا۔ اس کے برعکس 'مسجد' میں ایک طرح کی تعمیم ہے، یہ سب کے لیے تھی اور سب کے لیے ہے۔ اس کے جذبۂ محرکہ کے ساتھ خود کو وابستہ کرنے میں اور اس کے معمار کے ساتھ اپنے آپ کو identify کرنے میں اقبال کو کوئی دقت پیش نہیں آئی ہوگی۔ یہ بات بھی علاماتی معنویت سے خالی نہیں کہ بالآخر اقبال نے ایک مسجد، ایک sanctuary ہی کو اپنے بلند ترین افکار اور عمیق ترین احساسات کا حوالہ بنایا، اسی طرح اقبال نے نہ صرف اسلامی فنونِ لطیفہ کی رُوحِ جلال و جمال کے ساتھ بلکہ اسلام کے معاشرتی نظام کے ساتھ اپنی ذہنی اور جذباتی وابستگی کا بھی اظہار کیا۔

قرطبہ کی مسجد اور اقبال کی نظم 'مسجدِ قرطبہ' ایک طرح سے ایک دوسرے کا تکملہ ہیں، قرطبہ

کی مسجد اسلامی اندلس کا 'حرم' (sanctuary) تھی اور اقبال کی نظم اُن کی شاعری کے جہانِ معنی کا 'حرم' ہے۔ جس مسجد کو اقبال اُندلس میں اپنی دو رکعت کی نماز سے معنوی طور پر ایک عبادت گاہ کی حیثیت سے زندہ نہ کر سکے، اُسے اُنھوں نے اپنے دل میں بسا لیا اور اس نظم کی صورت میں اُس کا نقش معنوی تخلیق کر کے اپنے جذبۂ عبودیت کی تسکین کی۔

جلال و جمال کی آمیزش کا جو نمونہ اقبال برصغیر کی مغل اور قبل از مغل اسلامی تعمیرات میں دیکھنا چاہتے تھے وہ اُنھیں مکمل طور پر 'مسجدِ قرطبہ' میں دکھائی دیا۔ مسلمانوں کی عظمت رفتہ کے تجسیمی اظہار کے لیے اُنھوں نے بالآخر ایک ایسی تعمیراتی علامت کو اپنایا جو اُن کے فلسفۂ جلال و جمال کی تشریح کا حوالہ بن سکے۔ 'مسجدِ قرطبہ' ایک ایسا تعمیراتی مظہر ہے جس کے اُصولِ تخلیق 'عربیت' کے حامل ہیں، فکر و تخیل میں اقبال کا رُخ شعوری طور پر عجم کے مقابلے میں عرب کی طرف رہا ہے، اس لیے اُنھوں نے فنِ تعمیر میں اس 'عربسک' (Arabisque) کو منتخب کیا۔ مجموعی طور پر یہ نظم اقبال کے فلسفۂ زمان و مکاں، نظریۂ تاریخ، تصورِ حسن اور نظریۂ فن کو بھی پیش کرتی ہے۔

حواشی

- روزنامہ امروز لاہور، ۲۲/اپریل ۹۶۲ء۔

2– Iqbal: *Stray Reflections*, p. 128

۳– بالِ جبریل (کلیاتِ اقبال اُردو)، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۹۵۔

4– T.S.Eliot: *Selected Prose*. p. 107-108

اقبال اور فنونِ لطیفہ

انسان اپنے جذبات کی صحیح ترجمانی کرنے میں ہمیشہ ناکام رہا ہے۔ اس کا ذخیرۂ الفاظ بہت وسیع ہونے کے باوجود اتنا محدود ہے کہ جب کبھی وہ مدت کے بچھڑے ہوئے ساتھی سے اچانک ملتا ہے تو جذبات واحساسات کی فراوانی اس کی قوتِ ناطقہ کو سلب کر دیتی ہے اور وہ ہزار فصاحت و بلاغت رکھنے کے باوجود زبان سے کچھ نہیں کہہ پاتا۔ اس کی آنکھیں خوشی کے اشکوں سے ضرور لبریز ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح دکھ درد کے مواقع پر اس کا آنسو بہانا اس کی اسی درماندگی و بے چارگی کی دلیل ہے۔

اظہارِ جذبات میں ناکام رہ جانے کے علاوہ ہم اس قابل بھی تو نہیں کہ کم از کم خود ہی اپنے احساسات کو اچھی طرح سمجھ سکیں۔ یہ اس قدر 'لطیف' اور 'نازک' ہیں کہ ہم انھیں صرف محسوس ہی کر سکتے ہیں۔ ان کا کُلّی ادراک ہمارے امکان سے بھی باہر ہے۔

لیکن تاریخ شاہد ہے کہ انسان کبھی ناکامیوں کے مقابل سپر انداز نہیں ہوا۔ اس کی راز جُو فطرت ہمیشہ سرگرمِ عمل رہی ہے۔ ایک طریق کی ناکامی پر اس نے دوسرا طریق آزمایا ہے۔ اس میں بھی ناکام رہا تو پھر تیسرا و قس علیٰ ہذا تا آنکہ وہ (پوری طرح کامیاب نہ سہی لیکن) کامیابی سے قریب تر ہو گیا ہے۔ چنانچہ جب وہ غم واندوہ کے جذبات کو سیدھے سادے طریقے سے بیان کرنے میں قاصر رہا تو اس کی آہ فغاں نے ایک پُر درد نغمہ کی صورت اختیار کر لی۔ جب اپنی قوت و جبروت اور شان و شوکت کو واضح کرنا چاہا تو ابوالہول اور اہرامِ مصر کی مہر صفحہ گیتی پر ثبت کر دی۔

۲- اپنی عظمت اور رفعت کو اور زیادہ نمایاں کرنا چاہا تو قطب مینار کو فلک کی وسعتوں تک پہنچا دیا۔ پیاری محبوبہ کی وفات پر بے پناہ جذبۂ محبت کے اظہار کے لیے کوئی اور طریقہ نہ پایا تو اس کو تاج محل کے 'مرمریں خواب' میں ڈھال دیا۔ اس کے جذبۂ عبودیت کو تسکین کی کوئی دوسری راہ نہ سوجھی تو غیر مرئی دیوتاؤں اور خداؤں کے لیے اس کے جذبۂ عظیم نے یونانی علم الاصنام

(Greec Mythology) کی مرئی صورت اختیار کر لی۔ اس نے مدینۃ الحمرا (اندلس) کی تشکیل کی تاکہ اپنے ذوقِ آرائش کی تسکین کر سکے۔

اظہارِ جذبات کے یہ طریقے دیگر طریقوں سے مختلف تھے۔ ان کا تعلق صرف ہمارے لطیف احساسات اور جذبات سے تھا اس لیے ان میں سے ہر طریق کار کو فن لطیف کہتے ہیں۔ گویا شاعری، مصوری، سنگ تراشی اور موسیقی اظہارِ جذبات ہی کی غیر معمولی صورتیں ہیں۔

عام انسانوں میں جہاں قدرت نے دیگر قوتیں اور صلاحیتیں صرف اوسط درجے تک عطا کی ہیں وہاں جذبات کو بھی اس کی حیثیت کے ساتھ متوازن کرنے کے لیے بہت زیادہ 'شدید' یا 'بہت زیادہ کُند' نہیں بنایا لیکن قدرت نے اشیا کے تمام گروہوں میں استثنا کے طور پر بہت سی چیزوں کو غیر معمولی بھی بنایا ہے۔ چنانچہ قدرت نے اکثر لوگوں کو بہت زیادہ 'حساس' بنایا۔ ان کا جذبۂ رحم و ہمدردی یا غم و مسرت معمولی سے مہیج (Stimuli) سے بھی مشتعل ہو سکتا ہے۔ ایک عام آدمی جہاں قوم کے پست معیارِ زندگی کو دیکھ کر ناگواری سے منہ پھیر لیتا ہے وہاں ایک حساس شاعر کو اس کے شدید جذبات مسدّسِ مدّ و جزرِ اسلام لکھنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔

فنِ لطیف کی اہمیت

ان فنونِ لطیفہ کی جانب اقبال کا رویہ معلوم کرنے سے پیشتر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر تمہید کے طور پر فن لطیف کی حیثیت متعین کر لیں اور دیکھیں کہ ان فنون نے احساسات کی دُنیا میں انسان کی کیا خدمت کی ہے۔ ان کا وجود اضافی ہے یا فی نفسہٖ یہ کسی افادی پہلو کے حامل ہیں؟ آیا ان فنونِ لطیفہ نے آج تک صرف جذباتِ انسانی کی تسکین کی ہے یا یہ کسی جذبۂ عمل کے محرک بھی ثابت ہوئے ہیں؟

فنونِ لطیفہ کے متعلق کچھ عرصہ پیشتر ایک انگریز ادیب ایل اے جی سٹرانگ نے 'آرٹ کی اہمیت' کے نام سے ایک مضمون لکھا تھا۔ نامناسب نہ ہوگا اگر ہم مختصر اس کے خیالات کا بھی جائزہ لے لیں۔ آرٹ کی اہمیت کو پوری طرح واضح کرنے کے لیے صاحب مضمون نے مضمون کا آغاز منطقی طریق استدلال سے کیا ہے۔ اوّلاً وہ کہتا ہے کہ سائنس ہمیں یہ بتانے سے قاصر ہے کہ موسیقی کا ایک ٹکڑا دوسرے کے مقابلے میں کیوں بہتر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے

سائنسی پیمانے صرف مادّی اشیا کو ماپنے تک محدود ہیں۔ سائنس کی دسترس میں صرف یہی مادّی دُنیا ہے۔ اس کے برعکس موسیقی اور دیگر فنونِ لطیفہ ایک دوسری دُنیا سے تعلق رکھتی ہے جسے وہ 'اقدار کی دُنیا' کا نام دیتا ہے۔ اقدار کی دُنیا وہ دُنیا ہے جس کا تعلق ہمارے جذبات، احساسات اور ہیجانات سے ہے۔ سائنسی نقطۂ نظر کے مطابق ایک ٹوٹا پھوٹا کھلونا کسی کام کا نہیں لیکن یہی بے قیمت کھلونا اس ماں کے لیے دُنیا بھر کی اشیا سے زیادہ قیمتی ہے جس کا بچہ وفات پا گیا ہو کیونکہ یہ اس کے مرحوم بچے کی یادگار ہے۔ پس دُنیا کی تمام چیزیں مادّی دُنیا کے ساتھ ساتھ اقدار کی دُنیا سے بھی تعلق رکھتی ہیں۔ ایک ہی چیز ہر دو مقام پر مختلف حیثیت کی مالک ہوسکتی ہے۔ ایک چیز مادّی نقطۂ نظر سے بالکل حقیر ہے لیکن جب ہم محسوسات کی روشنی میں اس کی تشریح کرتے ہیں تو اسے سب سے قیمتی شے پاتے ہیں۔

ہمیں بھی اس 'اقدار کی دُنیا' سے اپنا تعلق متوازن طریق سے استوار رکھنا چاہیے اور ہمارا یہ تعلق صرف فنونِ لطیفہ ہی کے ذریعے قائم رہ سکتا ہے کیونکہ یہ فنون اُسی دُنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہاں ہمارا بنیادی سوال پھر ہمارا راستہ روکتا ہے کہ آخر ان فنون کی ضرورت ہی کیا ہے؟ آخر کون سی قیامت ٹوٹ پڑے گی اگر ہم سقراط اور افلاطون کی تحریروں، امیر خسرو کی راگنیوں اور تاج محل کے 'مرمریں خواب' سے محروم کر دیے جائیں؟ اگر سارے کا سارا فضول اور بے معنی لٹریچر ہم سے چھین لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوگا کہ ہم فرصت کے لمحات کو (جو ہمارے نزدیک کوئی قیمت نہیں رکھتے) ذرا مشکل سے گزار سکیں گے۔ لیکن اقدار کی دُنیا سے تعلق رکھنے والی کتابوں کے نہ ہونے سے ہمیں جو نقصان پہنچ سکتا ہے اُس کا اندازہ کرنے کے لیے اگر ہم اپنے استدلال کا رُخ یوں موڑ لیں کہ اگر یہ تمام ٹیکنیکل کتابیں، یہ طب، انجینئرنگ اور ریاضی کے مسائل پر مشتمل کتابیں ہم سے جدا کر لی جائیں تو ہمارا کیا حال ہوگا۔ ہم اپنے آپ کو یقیناً ہزاروں، لاکھوں برس پیشتر کی دُنیا میں محسوس کریں گے۔ ڈاکٹر، انجینئر اور ریاضی دان صرف حافظے کی مدد سے ہی اپنے فرائض منصبی کو سرانجام دیں گے اور فرض کیجیے کہ جب ہم انھی معلومات کو زبانی طور پر دوسری نسل تک پہنچائیں گے تو کس قدر باتیں طاقِ نسیاں کی زینت بنتی جائیں گی۔

پس اس طرح فنی کتابوں کی عدم موجودگی سے ہم مادّی دُنیا میں کمزور ہو جائیں گے، بالکل اسی طرح لٹریچر کے نہ ہونے سے ہم محسوسات اور جذبات کی دُنیا میں فرو مایہ ہو جائیں

گے۔ ہمارے احساسات اُسی طرح کندۂ ناتراش بن جائیں گے جیسے زمانہ ماقبل از تاریخ میں تھے۔ ہم اپنے جذبۂ حسن اور ذوقِ جمال کی تسکین ٹیڑھی میڑھی لکیروں کو دیکھ کر ہی کیا کریں گے۔ بے ہنگم اور بے ترتیب آوازیں ہی ہمارے ذوقِ سماعت کے لیے سامانِ ضیافت مہیا کریں گی۔

ذرا غور کیجیے کہ اگر دُنیا آج تاج محل، بہزاد کی مصوری، ہومر اور فردوسی کے رزمیہ شاہکاروں، اُندلس، بغداد اور پاک و ہند کی تاریخی عمارتوں سے محروم کر دی جائے تو انسان کے دل کو کتنا صدمہ پہنچے گا؟

انسانی ذوقِ جمال کی تسکین کے لیے فنونِ لطیفہ کی اہمیت واضح کرنے کے بعد ہمارے پاس ایک اور سوال بھی باقی رہ جاتا ہے اور وہ یہ کہ آیا کبھی ان فنون نے انسان کے کسی جذبۂ عمل کو بھی تحریک دی ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب دینے میں حکما کے اقوال اور تاریخ انسانی کے اوراق ہماری رہنمائی کریں گے۔ بقول کارلائل:

روس باوجود اپنی وسعت کے اطالیہ سے کم درجہ رکھتا ہے، کیونکہ اطالیہ نے دانتے جیسا بلند پایہ شاعر اور فلسفی پیدا کیا ہے جس نے ڈیوائن کامیڈی جیسی مقدس چیز لکھ کر قوم کے دل میں رُوحانیت، اعمالِ صالحہ اور تزکیۂ نفس کی اعلیٰ صلاحیتیں پیدا کر دیں، پس بحیثیت ایک مصلح اور بہادر کے شاعر غیر فانی ہے۔

یا اناطول فرانس کے قول کے مطابق

اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض اوقات کسی شاعر کے ایک ہی خوبصورت اور مؤثر شعر نے دُنیا والوں کو وہ فائدہ پہنچایا ہے کہ مشینری کے تمام بڑے بڑے شاہکار مل کر بھی وہ فائدہ نہ پہنچا سکے۔

کسی دیگر قوم کی تاریخ کھنگالنے کی ضرورت ہی کیا ہے، خود اپنے ملک کی تاریخ اُٹھا کر دیکھیے، کیا ہماری آزادی سرسید، حالی اور اقبال کی جذبہ انگیز تحریروں اور فسوں ساز شعروں کی رہینِ منت نہیں۔ قوم کے جذبۂ حریت کو بیدار کرنے میں اقبال کے پیغامِ خودی نے کیا کچھ کم حصہ لیا ہے؟ اگر اقبال اور حالی کے اشعار مردہ قوم میں زندگی کی رُوح پھونکنے میں کامیاب نہ ہوتے تو شاید قائداعظم کی نبض شناسی بھی کام نہ آتی۔

شہنشاہیت کے جبر و تشدد اور ظلم و تعدی سے فرانس کی نجات و آزادی، وکٹر ہیوگو اور روسو کے آتشیں قلم کا نتیجہ ہے۔ ایرانِ جدید کے پس منظر میں آزادی پسند شعرا کی کوششیں کارفرما نظر آ رہی ہیں، جرمنوں کے جذبۂ جنگ وجدال کا محرک نطشے کے تخیل 'فوق البشر' کو قرار دیا جا سکتا ہے۔

فنونِ لطیفہ اور مذہب

فنونِ لطیفہ کے بارے میں مختلف مذاہب کے نظریات مختلف ہیں۔ کوئی ان کو عبادت کا درجہ عطا کرتا ہے تو کوئی ان کی قطعی ممانعت کا حکم صادر کرتا ہے۔ ہندومت کی تو بنیاد ہی بہت حد تک فنونِ لطیفہ ہی ہیں۔ اگر یہ رقص، موسیقی اور سنگ تراشی کو مذہبی فرائض کے درجے تک نہ پہنچاتا تو سلجھے ہوئے بنیادی تصورات کی عدم موجودگی میں اس مذہب کی بقا ایک مشکل اَمر ہو جاتا۔ اسلام نے بھی ان فنون کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ چونکہ اقبال کے بنیادی نظریات میں ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ مسلمانوں کو اُن کی سابقہ روایات کا دَرس دے کر اُن میں صحیح مذہبی رُوح بیدار کی جائے۔ لہٰذا ہمارے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم فنونِ لطیفہ کے بارے میں اسلامی احکام کا بھی تجزیہ کریں۔ اسلام نے رقص، موسیقی اور شاعری کی ممانعت کی ہے۔

وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ ۝ اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِیْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ ۝ وَاَنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ (الشعراء: ۲۲۵) ''اور گمراہ لوگ ہی شاعروں کی پیروی کرتے ہیں۔ کیا آپ نے انھیں ہر جگہ سر مارتے نہیں دیکھا؟ اور وہ ایسی باتیں کرتے ہیں جن پر وہ عمل نہیں کرتے۔''

فنونِ لطیفہ کی قطعی ممانعت کے لیے عام طور پر اسی آیت کریمہ کو بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس نص قرآنی میں کسی قسم کی تاویل کی گنجائش نہیں۔ لیکن یہ ہرگز فراموش نہ کرنا چاہیے کہ اسلام ایک فطری مذہب ہے۔ اس کو اس بات کا پوری طرح سے اندازہ ہے کہ دُنیا میں جہاں ایسے انسان بھی ہیں جو اپنی فطری قوتوں کو خیر کی بجائے شر کی اشاعت کے لیے وقف کر دیتے ہیں اور تعمیری عناصر کی بجائے معاشرے میں تخریبی عناصر کا اضافہ کرتے ہیں۔ وہاں ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو اپنی صلاحیتوں کو بجا طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اس لیے مذکورہ بالا آیت کے فور بعد ارشاد ہوتا ہے:

اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَذَكَرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا وَّانْتَصَرُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا وَسَيَعْلَمُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْٓا اَیَّ مُنْقَلَبٍ يَّنْقَلِبُوْنَ (الشعراء: ۲۲۷) ''لیکن (وہ شاعر اس سے مستثنیٰ ہیں) جو ایمان لے آئے، اچھے کام کیے، خدا کی یاد میں مشغول رہے اور کفار کے ظلم کا انتقام لیا۔''

اسلام ایک تعمیری اور عملی مذہب ہے اس لیے وہ ہر ایسی چیز کی ممانعت کرتا ہے جو انسانی

اعمالِ صالحہ کی راہ میں رکاوٹ بنے۔ اس بات کے اعتراف میں ہمیں کوئی باک نہیں کہ فنونِ لطیفہ نے طبائع انسانی پر اکثر و بیشتر منفی اثرات مرتب کیے ہیں اور اسی لیے اسلام نے ان سے محترز رہنے کا حکم دیا ہے۔ لیکن ہر شے منفی کے علاوہ مثبت پہلو کی بھی حامل ہے، خود نظام کائنات کی تشریح، شر اور خیر کی قوتوں کا حوالہ دے کر کی گئی ہے اور ساتھ ہی ساتھ حصولِ اصلح کی بھی تلقین کی گئی ہے۔

خذ ما صفا و دع ما کدر ''ہر اچھی چیز قبول کرو اور ہر بُری چیز رد کر دو۔''

اس بارے میں حضورِ اکرمؐ کے دیگر ارشادات بھی ہماری رہنمائی کرتے ہیں، مثلاً آپؐ کا ارشاد ہے:

ان من الشعر حکمه و ان من البیان لسحرا ''یقیناً بعض شعروں میں حکمت کی باتیں ہوتی ہیں اور بیان کی بعض صورتیں جادو کا سا اثر رکھتی ہیں۔'' گویا اسلام ہر اُس شے کو قبول کرنے کے لیے تیار ہے جو ملت اور مذہب کے لیے نفع رساں ثابت ہو سکے۔

اقبال کے فنونِ لطیفہ کے بارے میں نظریات پر بحث کرنے سے پیشتر ہمیں اس حقیقت کو ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ اقبال خود ایک شاعر ہے اور شاعری ایک فن لطیف ہے۔ ظاہر ہے کہ اُنھوں نے اپنے افکارِ عالیہ کے اظہار کے لیے فنونِ لطیفہ ہی کی ایک شاخ یعنی شاعری کو پسند کیا، لیکن ساتھ ہی ساتھ ہمیں اس حقیقت کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ اقبال اپنے آپ کو عام معنوں میں شاعر کہلانا پسند نہیں کرتے تھے، اسی لیے اُنھوں نے کہا:

نہ بینی خیر ازاں مردِ فرو دست
کہ برمن تہمت شعر و سخن بست

وہ اپنی شاعری کو کلاسیکی شاعری سے یہ کہہ کر جدا کرتے ہیں:

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگ صورِ سرافیل دلنواز نہیں

اُنھوں نے روایتی شاعری سے اس لیے پہلوتہی کی کہ یہ محض عامیانہ جذبات کی تسکین کا ذریعہ اور یاس و قنوطیت کا مرقع بن کر رہ گئی تھی۔ اس میں زندگی کی حرارت مفقود ہو چکی تھی جب کہ اقبال اس کے برعکس سرگرمیِ عمل اور جوشِ کردار کے علم بردار تھے۔

عمومی اُردو شاعری کے بارے میں اقبال کا یہ فیصلہ بہت واضح ہے:

ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ بے چاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

لیکن بایں ہمہ اقبال ان فنون میں پوشیدہ قوتوں سے اچھی طرح واقف تھے۔ فرماتے ہیں:

جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے
نگاہِ شاعر رنگیں نوا میں ہے جادو
میں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن
یہ نکتہ ہے تاریخ اُمم جس کی ہے تفصیل
وہ شعر جو پیغامِ حیاتِ ابدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگ سرافیل

اقبال کے بنیادی تصورات کی روشنی میں اُس کے دیگر عقائد کی تشریح آسانی سے کی جاسکتی ہے۔ اقبال کی شاعری کا مقصد مدتوں سے خوابیدہ انسانیت کو بیدار کرنا ہے۔ وہ انسانیت جو انسانوں کو زمان و مکاں کی قید حدود سے آزاد کرسکتی ہے، اُسی انسانیت کو وہ اپنے الفاظ میں 'خودی' کہتے ہیں۔ اقبال کی خودی کی اس قدر تفسیریں اور تشریحیں لکھی جا چکی ہیں کہ وسعت کے لحاظ سے اس نے بذاتِ خود ایک مستقل موضوع کی صورت اختیار کر لی ہے۔ مختصر یوں سمجھ لینا چاہیے کہ خودی ایک قسم کے شعور یا آگاہی کا نام ہے اسے 'محض شعور' سمجھ لینا بھی کافی نہ ہوگا بلکہ اس سے مراد اپنی ذات، اپنی خوابیدہ صلاحیتوں اور اپنی پوشیدہ قوتوں کا شعور ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ شعورِ خویشتن یا شعورِ ذات (Self consciousness) ہے۔ بقولِ اقبال:

انسان جس میں خودی تقریباً مکمل ہو چکی ہے الٰہیت کی قوتِ تخلیق میں ایک ٹھوس مقام رکھتا ہے۔ خدا کی جملہ تخلیقات میں صرف وہی اس قابل ہے کہ اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں باشعور طور پر حصہ لے سکے۔

خالق کی تخلیقی زندگی میں باشعور شرکت صرف اُسی وقت ہوسکتی ہے جب انسان اپنی ذات کو تمام تر صفاتِ الٰہیہ سے متصف کرلے۔ خدا کی سب سے بڑی صفت اُس کا خالق ہونا ہے۔ اُس کی ہستی ہر وقت تخلیق میں مصروف ہے۔ نیز یہ ایک حقیقت ہے کہ اُس قادرِ مطلق کا عمل تخلیق 'جمالِ مطلق' کی تکمیل کے لیے ہے۔ اُس کی ہر تخلیق حسین ہے۔ سو اگر انسان بھی اپنے خالق کی

تخلیقی زندگی میں باشعور شرکت کرنا چاہتا ہے تو اُس کے ہر تخلیقی عمل کو جمالیاتی کیفیت کا حامل ہونا چاہیے تاکہ اس طریقے سے وہ حُسن مطلق سے قریب سے قریب تر ہو سکے۔

جو چیز حقیقی معنوں میں حسین اور اچھی ہے اس کے اثرات کبھی بُرے نہیں ہو سکتے۔ پس جو فن انسانی طبائع کو برائی کی جانب مائل کرتا ہے وہ انسان کی رہنمائی نہیں کر سکتا لیکن یہاں ایک اور بات بھی واضح ہونی چاہیے کہ طبائع انسانی کے شدید اختلاف کی وجہ سے ایک چیز جہاں ایک ذہن کو اچھائی کی جانب مائل کرتی ہے وہاں وہی چیز دوسرے ذہن کو بدی کی طرف جھکاتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک ہی چیز کے مختلف استعمال بھی ہو سکتے ہیں۔ تلوار کو ایمان وملت کی حفاظت کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے اور ظلم وستم کے لیے بھی!

یہیں آ کر علامہ اقبال کا نقطۂ نظر واضح ہو جاتا ہے وہ فنونِ لطیفہ کو انسان کی تخلیقی سرگرمیوں کے نتائج سمجھتے ہوئے ان سے فائدہ اُٹھانا چاہتے ہیں۔ وہ جہاں یہ چاہتے ہیں کہ انسان اپنے خالق کی تخلیقی سرگرمیوں میں شعوری طور پر حصہ لے سکے، وہاں ان کی خواہش یہ بھی ہے کہ اس کی تخلیقی سرگرمیوں کے نتائج اچھے مرتب ہوں۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں:

ہو اگر ہاتھوں میں تیرے خامۂ معجز رقم شیشۂ دل ہو اگر تیرا مثالِ جامِ جم
پاک رکھ اپنی زباں تلمیذ رحمانی ہے تُو ہو نہ جائے دیکھنا تری صدا بے آبرو
سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے خرمن باطل جلا دے شعلۂ آواز سے

یہ اقبال ہی کا قول ہے: کہ ''آرٹ وہ ہے جو ہمارے اندر خفتہ قوتِ ارادی کو بیدار کرے تا کہ ہم زندگی کی مشکلات کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکیں۔'' اقبال ہر اُس چیز کو پسند کرتے ہیں جو انسان کی شخصیت کو بلند کرنے اور خودی کو برقرار رکھنے میں اس کی معاون ثابت ہو اور اسے پیہمِ عمل اور جدوجہد کی دعوت دے۔

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
خمیر بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ

مرقعِ چغتائی کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

کسی قوم کی رُوحانی صحت کا دارومدار اس کے شعرا اور آرٹسٹوں کی الہامی صلاحیت پر ہے، لیکن یہ

ایک ایسی چیز نہیں جس پر قابو حاصل ہو۔ یہ ایک عطیہ ہے۔ اس عطیہ سے فیض یاب ہونے والے کی شخصیت اور خود اس عطیہ کی حیات بخش تاثیر انسانیت کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔ کسی زوال پرست آرٹسٹ کی تخلیقی تحریک اگر اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے نغمے یا تصویر سے لوگوں کے دل لبھا سکے، قوم کے لیے چنگیز خاں کے لشکروں سے تباہ کن ثابت ہو سکتی ہے۔

اسی طرح اُنھوں نے پروفیسر نکلسن کو جو خط لکھا اُس میں اپنے فلسفۂ خودی کی تشریح کرتے ہوئے فنونِ لطیفہ کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور کہا:

شخصیت یا مسلسل جدوجہد کی حالت انسان کا سب سے بڑا کمال ہے۔ جو شے شخصیت کو مسلسل جدوجہد کی طرف مائل کرتی ہے وہ ہمیں بقائے دوام کے حصول میں مدد دیتی ہے۔ لہٰذا وہ اچھی ہے اور جو شے شخصیت کو کمزور کرتی ہے وہ بُری، گویا ہماری شخصیت ہی جملہ اشیائے کائنات کے حُسن و قبح کا معیار ہے۔ مذہب، اخلاق اور آرٹ سب کو اس معیار پر پرکھنا چاہیے۔

اقبال کی نظر میں موسیقی جب تلک صرف خوش آہنگ آوازوں کا مجموعہ ہے یعنی صرف موسیقی ہے اُس وقت تک وہ ہمارے لیے نقصان دہ ہے لیکن جب اُس میں معنویت اور کسی مقصد کا تعین ہو جائے تو اُس کی افادیت میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔

نغمہ باید تند رو مانند سیل ‏ تا برد از دل غماں راخیل خیل
نغمہ مے باید جنوں پروردۂ ‏ آتشے درخونِ دل حل کردۂ
از نم او شعلہ پروردن تواں ‏ خامشی را جزوِ اوکردن تواں
می شناسی درسرود است آں مقام ‏ 'کاندرو بے حرف می روید کلام'
نغمۂ روشن چراغِ فطرت است ‏ معنی او نقش بند صورت است
اصل معنی را ندانم از کجاست ‏ صورتش پیدا و باما آشنا است
نغمہ گر معنی ندارد مردہ ایست ‏ سوز اواز آتشِ افسردہ ایست

رقص کو تو غالباً اقبال فنونِ لطیفہ میں شمار ہی نہیں کرتے کیونکہ اس سے کسی قسم کا کوئی تعمیری پہلو برآمد نہیں ہوتا۔ اسی لیے فرماتے ہیں:

چھوڑ یورپ کے لیے رقص بدن کے خم و پیچ ‏ رُوح کے رقص میں ہے ضربِ کلیم اللّٰہی
صلہ اُس رقص کا ہے تشنگی کام و دہن ‏ صلہ اس رقص کا درویشی و شاہنشاہی

یہاں 'رُوح کے رقص' سے مراد فطرتِ انسانی کی وہ تڑپ اور بے تابی ہے جس کا مظاہرہ

وہ حصول خیر اور تخلیق جمال کی جدو جہد میں کرتا ہے۔ اقبال کا شاہین صفت مردِ مومن رُوح کا 'رقاص' ہے۔ اس کی رُوح میں سیماب کی مانند تڑپ ہے، بے قراری ہے تاکہ وہ اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتے ہوئے اپنی خودی کی حفاظت کر سکے۔

اس طرح بے جان مصوری میں معنویت کی عدم موجودگی کو دیکھ کر کہتے ہیں:

ہم چنان دیدم فن صورت گری نے براہیمی درو نے آزری
می چکد از خامہ ہا مضمون موت ہر کجا افسانہ و افسونِ موت

اگر مصور کا موئے قلم موت اور جمود کی منظر کشی اور شاعر کا خامۂ معجز رقم موت کے مضامین باندھنے کے بجائے زندگی کی تصویر کشی کی جانب لوٹ آئے تو اقبال کے لیے وہ تحسین و آفرین کا مستحق ہے:

آں ہُنر مندے کہ بر فطرت فزود راہِ خود را بر نگاہِ ماکشود
گرچہ بحر او ندارد احتیاج می رسد از جوئے ما اور اخراج
چین ربایند از بساطِ روزگار ہر نگار از دست او گیر و عیار
حُورِ او از حُورِ جنت خوشتراست منکرِ لات و مناتش کافراست
آفریند کائناتِ دیگرے قلب را بخشد حیاتِ دیگرے
زاں فراوانی کہ اندر جانِ اوست ہر تہی را پُر نمودن شانِ اوست
عین ابراہیمؑ و عین آذر است دست اوہم بُت شکن ہم بُت گراست

ہر بنائے کہنہ را برمی کند
جملہ موجودات را سوہاں زند

اقبال کی 'فنونِ لطیفہ' ہی کے عنوان سے یہ نظم ان کے خیالات کی کماحقہ عکاسی کرتی ہے:

اے اہل نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصودِ ہنر سوزِ حیات ابدی ہے یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا
جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا
بے معجزہ دُنیا میں اُبھرتی نہیں قومیں جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہُنر کیا

قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں نے فنِ تعمیر میں وہ درک حاصل کیا تھا کہ اس قدر مادّی ترقی کے باوجود آج بھی جب کوئی غیر ملکی سیاح ان کو دیکھتا ہے تو چشمِ حیرت کھلی کی کھلی رہ جاتی ہے۔ اقبال کی چشمِ ژرف ان عمارتوں میں مسلمانوں کے گذشتہ جاہ و جلال اور شان و شوکت کی تصویر دیکھتی ہے۔ وہ ان میں مسلمانوں کیے خلوص اور جذبۂ محبت دین و ایمان کے آثار ہویدا ہوتے دیکھتے ہیں۔ یہ عمارتیں ان کی حریت و آزادی اور ذوقِ جمال کی بہترین یادگاریں ہیں۔ ان میں اقبال کو مسلمانوں کے جذبۂ عمل اور 'اظہارِ خودی' کی جدوجہد کارفرما نظر آتی ہے۔ اس لیے وہ قرطبہ کی مسجد کو دیکھ کر بے اختیار کہہ اُٹھتے ہیں:

اے حرمِ قرطبہ عشق سے تیرا وجود — عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود
رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت — معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل — خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

تیری فضا دل فروز میری نوا سینہ سوز
تجھ سے دلوں کا حضور مجھ سے دلوں کی کشود

تیرا جلال و جمال مرد خدا کی دلیل — تو بھی جلیل و جمیل وہ بھی جلیل و جمیل
تیری بِنا پائیدار تیرے ستوں بے شمار — شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجومِ نخیل
تیرے در و بام پر وادیِ ایمن کا نور — تیرا منارِ بلند جلوہ گہ جبرئیل
مٹ نہیں سکتا کبھی مردِ خدا کہ ہے — اس کی اذانوں سے فاش سرِّ کلیم و خلیل
اس کے زمانے عجیب اس کے فسانے غریب — عہد کہن کو دیا اس نے پیامِ رحیل
ساقی اربابِ ذوق، فارسِ میدانِ شوق — بادہ ہے اس کا رحیق تیغ ہے اس کی اصیل
مردِ سپاہی ہے وہ اس کی زرہ لا الٰہ — سایۂ شمشیر میں اس کی پنہ لا الٰہ

اقبال ایک شدید 'احساسِ خودرفتگی' اور بے پناہ جذبۂ عشق و محبت کے شیدا ہیں اور جو چیز ان کو اس جذبۂ عظیم کی مظہر دکھائی دیتی ہے وہی ان کی توجہ کا مرکز بن جاتی ہے۔ تاج محل میں انھیں ایک لامحدود جذبۂ محبت کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ یہ 'خوابِ مرمریں' ان کو کسی کے کامل 'ذوقِ نظر' کی یاد دلاتا ہے:

یک نظر آں گوہرِ تابے نگر — تاج را در زیرِ مہتابے نگر

مرمرش از آب رواں گردندہ تر　　یکدم آنجا از ابد پائندہ تر
عشق مرداں سرِّ خود را گفتہ است　　سنگ را بانوک مژگاں رفتہ است
عشق مرداں پاک و رنگیں چوں بہشت　　می کشاید نغمہ ہا از سنگ و خشت
عشق مرداں نقدِ خوباں را عیار　　حُسن راہم پردہ در، ہم پردہ دار
ہمت او آنسوئے گردوں گذشت　　از جہانِ چند و چوں بیروں گذشت

زانکہ در گفتن نیاید آنچہ دید
از ضمیرے خود نقابے بر کشید

اس مضمون کو ہم اقبال ہی کے اس شعر پر ختم کرتے ہیں، جس میں فنونِ لطیفہ کے متعلق ان کے خیالات و عقائد کی پوری تشریح ہو جاتی ہے:

گر ہُنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

(یہ مضمون مصنف نے زمانۂ طالب علمی کی یادگار ہے، جس پر اسے انعام سے نوازا گیا۔)

❁❁❁

اقبال، رینان اور جمال الدین افغانی

اُنیسویں صدی کا ممتاز مستشرق موسیو رینان بھی مغرب کے اُن اربابِ تحقیق و دانش میں شامل ہے جن کے علمی کارناموں کا اقبال کی زندگی میں بہت چرچا تھا، اور جن کا حوالہ اقبال کے خطبات میں ایک یا ایک سے زیادہ بار ملتا ہے۔ دراصل مشرق و مغرب میں رینان کی شہرت مسلم اسپین کے نامور فلسفی اور شارحِ ارسطو قاضی ابوالولید ابنِ رُشد پر اس کے تحقیقی کام کی بنا پر پھیلی۔ اور رینان کا نام ابنِ رُشد کے ساتھ اسی طرح وابستہ ہو گیا، جس طرح ابنِ رُشد کا نام ارسطو کے ساتھ وابستہ چلا آ رہا ہے۔ ابنِ رُشد اور اس کے فلسفے کے بارے میں رینان کا تحقیقی مقالہ فرانسیسی زبان میں لکھا گیا تھا، اور اسی زبان میں ۱۸۵۲ء میں پہلی بار پیرس سے شائع ہوا۔ ۱۹۴۹ء میں اس کا جدید ایڈیشن بھی پیرس ہی سے شائع ہوا۔ تقریباً ڈیڑھ سو سال کا عرصہ گزر جانے کے باوجود ابنِ رُشد پر رینان سے زیادہ مفصّل کام کسی اور محقق کی طرف سے سامنے نہیں آیا۔ ابنِ رُشد کے مغربی مخصصین اس بات پر متفق ہیں کہ ابھی تک ابنِ رُشد پر رینان ہی سب سے بڑی اتھارٹی ہے۔ ابنِ رُشد کے بارے میں وہ اس حد تک قابلِ اعتماد اور لائقِ استناد ہے کہ علامہ شبلی نعمانی نے اس پر ایک مضمون لکھتے ہوئے اسے معلّم رینان کے نام سے یاد کیا ہے۔ اپنے مقالے کے صفحہ اوّل کے طویل حاشیے میں علامہ شبلی ابنِ رُشد کے حوالے سے موسیو رینان کی تحقیقی خدمات کا ذکر خاصے پر جوش انداز میں کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

''یہ عجیب بات ہے کہ ابن رُشد کے حالات اسلامی تذکروں اور تاریخوں میں بہت کم ملتے ہیں۔ ابن ابی اصیبعہ نے مختصر طور پر اس کا تذکرہ کیا ہے، نفخ الطیب میں اس سے بھی زیادہ مختصر ہے۔ ابن الآبا اُندلسی نے بھی اجمال سے کام لیا ہے۔ یہ تمام کتابیں ہمارے پیش نظر ہیں۔ انصاری اور ذہبی کی کتابیں ہم نے نہیں دیکھیں، لیکن ان کی عبارتیں معلم رینان نے بعینہٖ نقل کی ہیں، ان میں بھی ایسی تفصیل نہیں جو ابن رُشد کے شایانِ شان تھی۔ حال میں معلّم رینان نے جو فرانس کا نہایت مشہور مصنف گزرا ہے، خاص ابن رُشد کے حالات میں ایک ضخیم کتاب فرنچ زبان

میں لکھی جس میں ابن رُشد کی سوانح عمری تفصیل سے لکھی۔ رینان کو بڑا موقع یہ حاصل تھا کہ ابن رُشد کے یہودی شاگردوں نے جو کچھ ابن رُشد کے متعلق لکھا تھا وہ اس کے پیش نظر تھا۔ رینان نے ابن رُشد کے فلسفۂ پر بھی نہایت تفصیل سے بحث کی ہے، جس کی وجہ سے کتاب کی ضخامت چار سو صفحوں سے متجاوز ہوگئی ہے...... اُردو زبان میں بھی ابن رُشد کے متعلق دو ایک مضمون لکھے گئے جن میں سے نواب عماد الملک کا مضمون گو مختصر ہے، لیکن چونکہ رینان سے ماخوذ ہے، قابلِ استناد ہے۔[۱]

ابنِ رُشد پر خود اپنے مفصل مقالے کے بارے میں بھی علامہ موصوف کو اعتراف کرنا پڑا کہ ان کا مضمون ایک طرح سے رینان ہی کے مضمون کی تلخیص ہے۔ چنانچہ وہ ایک اور حاشیے میں لکھتے ہیں:

اس مضمون کے متعلق چند باتیں عرض کر دینی ضروری ہیں، اوّل یہ کہ یہ مضمون تمام تر پروفیسر رینان کی کتاب سوانح ابنِ رُشد سے ماخوذ ہے، لیکن پروفیسر مذکور نے اس مضمون کو اس قدر وسعت کے ساتھ لکھا ہے کہ کئی سو صفحوں میں ادا ہوا ہے، میں کبھی فرصت کے وقت پورے مضمون کو اُردو میں لانے کی کوشش کروں گا، لیکن اس وقت میں رینان کی کتاب کی طرف رجوع نہ کر سکا، بلکہ الجامعہ کے ایڈیٹر نے رینان کی کتاب کا عربی میں جو نہایت ناتمام خلاصہ لکھا ہے، اس کو مختصر طور پر ادا کر دیا ہے۔[۲]

اگرچہ آج کی علمی دُنیا میں رینان کا نام بظاہر بہت حد تک ایک فراموش شدہ نام لگتا ہے۔ اپنی آزاد خیالی اور تشکیک پسندی کے باوجود وہ کسی قابلِ ذکر فکری تحریک کا بانی بھی قرار نہ پا سکا، تاہم ابنِ رُشد پر اس کے تحقیقی کارنامے نے اسے اسلامی فکریات کی تاریخ نگاری میں ہمیشہ کے لیے ایک اہم مقام عطا کر دیا ہے۔ رینان کی اس اہمیت کے پیش نظر، اس کے حالات اور افکار کا اجمالاً جائزہ لینا غیر موزوں نہیں۔ چنانچہ ہم ذیل میں اس کا مختصر سوانحی خاکہ اور اس کے نقد و نظر کے انداز پر ایک مختصر شذرہ سپردِ قلم کرتے ہیں۔

موسیو رینان، جس کا پورا نام، ارنسٹ جوزف رینان تھا ۲۷ فروری ۱۸۲۳ء کو فرانس میں Tregruer کے مقام پر پیدا ہوا۔ جہاں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد اس نے Issy اور Saint Sulpice میں تعلیم حاصل کی۔ وہ مؤخر الذکر مقام پر زیرِ تعلیم تھا کہ اپنے فلسفیانہ خیالات کے باعث چرچ کے ساتھ اس کے تعلقات میں کشیدگی پیدا ہوگئی، بلکہ ۱۸۴۵ء میں اس نے خود کیتھولک چرچ سے

اپنا تعلق ختم کرلیا۔ جیسا کہ ان معلومات سے ظاہر ہوتا ہے، رینان کی ابتدائی تعلیم اسے ایک مذہبی پیشوا بنانے کے نقطۂ نظر سے کی گئی تھی، لیکن اس نے بہت جلد مذہبی ایقان کو خیر باد کہہ کر سائنسی طریق فکر سے اپنا ذہنی رشتہ استوار کرلیا۔ وہ ذہانت مآب منتخب لوگوں کی سرکردگی میں معاشرتی احیا کے عمل کا قائل تھا۔ ۱۸۴۸ء میں اس نے سائنس کا مستقبل کے عنوان سے ایک کتاب لکھی (یہ کتاب ۱۸۹۰ء میں شائع ہوئی)، جو سائنسی اکتشافات پر اس کے یقین کامل کی ترجمان تھی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہودیت اور عیسائیت کے تاریخی پس منظر سے اس کی دلچسپی بر قرار رہی۔ اسی اثنا میں وہ سامی زبانوں کا ماہر بن چکا تھا، جن کی بدولت اس نے عہد نامۂ قدیم و جدید کا تاریخی اور لسانی مطالعہ بہت گہری نظر سے کیا۔ اسے ادیان کے تقابلی مطالعے سے بھی دلچسپی پیدا ہوگئی۔ اور یوں اس کی دو اہم تصانیف (۱۸۵۷ء) *History of Religions* اور آٹھ جلدوں پر مشتمل (1863-81) *History of the Origins of Christianity* کی بنیاد پڑی۔ اُس کی عملی زندگی کا آغاز پیرس کے ایک سکول کی معلّمی سے ہوا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے سوربون یونیورسٹی میں سامی علم السنہ کے موضوع پر قابلِ قدر تحقیقی کام بھی کیا۔ ۱۸۵۲ء میں رینان نے دو زبانوں میں دو تحقیقی مقالے لکھ کر سوربون یونیورسٹی ہی سے ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کی، ان میں سے ایک مقالہ لاطینی میں ارسطو پر، اور دوسرا مقالہ فرانسیسی میں ابنِ رُشد اور فلسفۂ ابنِ رُشد پر تھا۔ مؤخرالذکر مقالہ ۱۸۵۲ء میں کتابی صورت میں شائع ہوا، یہی وہ کتاب تھی جس کی اشاعت سے اس کی حقیقی شہرت کا آغاز ہوا جو وقت کے ساتھ ساتھ بڑھتی چلی گئی۔ ۱۸۶۰ء میں اسے فونیشیا کے آثار قدیمہ کے کام کے نگران کی حیثیت سے شام بھیجا گیا۔[۳]

شام میں اس کا قیام دو سال تک رہا۔ اس زمانے میں اُس نے حیاتِ مسیح کے نام سے ایک کتاب مکمل کی جو دراصل اس کی ضخیم کتاب تاریخ مآخذ عیسویت کی پہلی جلد تھی، یہ کتاب ۱۸۶۳ء میں شائع ہوئی۔ ایک مغربی ناقد کے الفاظ میں:

> اس کتاب کی اشاعت سے خاصی سنسنی پیدا ہوئی۔ یہ کتاب سرتاپا عقلیت پسندی کے نقطۂ نظر کی حامل تھی، لیکن اس کے باوجود یہ ایک دلکش اُسلوب میں لکھی گئی تھی، اور ایسے خلوص اور ہمدردی کے ساتھ، لیکن چُبھتے ہوئے انداز بیان میں لکھی گئی تھی جس کی بدولت اسے عبقریت کا کارنامہ قرار دیا گیا۔[۴]

حیاتِ مسیح میں رینان نے بقول ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار:

بڑی جرأت اور شائستگی سے اپنے اس خیال کا اظہار کیا کہ یسوع مسیح خدا کا بیٹا نہیں تھا، صرف خدا کا برگزیدہ بندہ تھا، جو بلند تر انسانی شرافت کا مظہر تھا۔ وہ مصلوب ہو کر قبر میں رہا، لیکن اُس کی بے انتہا نیکی کی وجہ سے انسانی ذہن نے اسے غیر فانی بنا دیا۔ رینان بائبل کے قصوں کو مافوق الفطرت اور مسیح کے معجزات کو مقدس جعل سازی قرار دیتا ہے، جسے اُس کے حواریوں نے توہم پرست عوام کو مفتوح کرنے کے لیے ضروری سمجھا۔[۵]

اس کتاب کی اشاعت سے کچھ ہی پیش تر اُس کی علمی فضیلت اور تحقیقی کاموں کے پیش نظر اسے کالج ڈی فرانس میں عبرانی، کلدانی اور سریانی زبانوں کا پروفیسر مقرر کیا جا چکا تھا لیکن پروفیسر کی حیثیت سے اُس کے اوّلین خطبے کی بدولت جس میں اس نے عہد نامۂ قدیم و جدید کی الہامی حیثیت کے بارے میں شکوک و شبہات کا اظہار کیا، نیز کتاب حیاتِ مسیح کی اشاعت کے باعث کلیسا کے زبردست احتجاج کے نتیجے میں اسے پروفیسر کے عہدے سے الگ کر دیا گیا۔[۶]

رینان ادیانِ قدیم اور سامی السنہ کا ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ کیلٹک زبان و اَدب کا ماہر بھی تھا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ ایک اَدبی نقاد اور بہت بڑا مشکک تھا، ابنِ رُشد پر اس کے تحقیقی کام پر آج تک کوئی بڑا اضافہ نہیں کیا جا سکا۔ عقلی اور سائنسی طریقِ کار کی افضلیت پر اس کا یقین غیر متزلزل تھا۔ عقیدہ پرستی اس کے نزدیک ناقابلِ معافی جرم کی حیثیت رکھتی تھی۔ اس کا سب سے بڑا علمی کارنامہ یہ ہے کہ اس نے عہد نامۂ قدیم و جدید کا مطالعہ کرتے ہوئے ان کے جغرافیائی، نسلی، سماجی اور سیاسی پس منظر پر بہت زور دیا، اور بائبل کے مطالعہ کے لیے تاریخی طریقِ کار کی اہمیت کو واضح کیا۔ رینان کے بارے میں بیسویں صدی کے ناقدین کی رائے ہے کہ وہ اگرچہ ٹھیٹھ معنوں میں اَدبی شخصیت نہیں تھا تاہم اس نے اپنے عہد کی بعض اَدبی شخصیتوں کو بہت متاثر کیا۔ ان متاثر ہونے والوں میں فرانسیسی ادیب اور ناول نگار اناطول فرانس کا نام سرفہرست ہے۔ اس نے مذہبی تاریخ کے مطالعات کے طریقِ کار پر بہت گہرے اثرات چھوڑے۔[۷]

ابنِ رُشد پر اس کی شہرہ آفاق کتاب کا مطالعہ کرتے ہوئے اس احساس کو دبایا نہیں جا سکتا کہ اسلامی فکر کی تاریخ کا جائزہ لیتے ہوئے اس نے بعض مقامات پر انصاف سے کام نہیں لیا۔ اسے عربی زبان و اَدب کے علاوہ قرآن اور حدیث کے ذخائر سے بھی زیادہ واقفیت نہیں تھی۔

بعض اوقات وہ قرآن کریم کی آیات کو قولِ رسولؐ بتاتا ہے اور بعض اوقات حدیث کے الفاظ کو قرآن کے الفاظ قرار دیتا ہے اور کہیں کہیں اس نے اس معاملے میں صریحاً کذب سے کام لیا ہے یا قابلِ افسوس لاعلمی کا مظاہرہ کیا ہے۔ ان ساری باتوں کے باوجود اسے اُنیسویں صدی کے نصفِ آخر اور بیسویں صدی کے نصفِ اوّل میں اسلامی دُنیا میں خاطر خواہ پذیرائی ملی اور اس کی اسکالرشپ کو کھلے دل سے تسلیم کیا گیا۔ علامہ اقبال نے خطبات میں ایک مقام پر حیات بعدالموت کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے ابنِ رُشد کے ایک خیال پر نکتہ چینی کی ہے اور اپنی رائے کی تائید میں رینان کا قول پیش کیا ہے۔ تشکیلِ جدید کے چوتھے خطبے میں علامہ اقبال نے خودی، جبر وقدر اور حیات بعد الموت کے موضوعات سے بحث کی ہے، مؤخرالذکر موضوع کے حوالے سے علامہ اقبال نے جدید مغربی طرزِ فکر پر نقد و جرح کرتے ہوئے اعتراض کیا ہے کہ جدید فلسفی اس سلسلے میں مابعدالطبیعی دلائل سے کام لینا چاہتے ہیں حالانکہ ان دلائل سے دل کی تشفی نہیں ہوتی، علامہ اقبال رقم طراز ہیں:

> اسلامی فلسفے کی تاریخ کا مطالعہ کیجیے تو ابن رُشد نے بھی اس مسئلے کے حل میں مابعدالطبیعیات ہی کے راستے قدم بڑھایا، گومیرا اپنا خیال یہ ہے اس کی یہ کوشش بالکل رائیگاں گئی......ابن رُشد کہتا ہے عقل جسم کی کسی حالت کا نام تو ہے نہیں۔ اس کی ہستی جسم سے بالاتر ہے، وہ مفرد ہے، عالمگیر اور دوامی۔ لہٰذا اس کا تعلق کسی اور ہی مرتبہ وجود سے ہے۔ لیکن یہ وہ بات ہے جسے اگر مان بھی لیا جائے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہوگا کہ واردات اتحاد میں چونکہ انفرادیت سرے سے کالعدم ہو جاتی ہے، لہٰذا انسانوں کی کثرت میں بطور ایک وحدت اس کا ظہور محض فریب ہے۔ مگر پھر جیسا کہ رینان کا قول ہے اس سے کچھ ثابت ہوتا ہے تو صرف یہ کہ بنی نوع انسان اور تہذیب وتمدن کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا۔ نہیں ثابت ہوتا تو یہ کہ فرد کو بقائے دوام حاصل ہے۔[۸]

تشکیلِ جدید کی اس عبارت سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ابنِ رُشد کے حوالے سے موسیو رینان کی کتاب یا اس کے اقتباسات علامہ اقبال کے زیرِ مطالعہ رہے تھے اور وہ رینان کی بعض آرا سے اتفاق کرتے تھے۔ لیکن ظاہر ہے کہ رینان کی سرد عقلیت اور خالص سائنسی فکر، جو مادّیت پسندی کے مترادف تھی، اقبال کے لیے چنداں مفید مطلب نہیں ہو سکتی تھی۔

اسلام کے بارے میں رینان کا مجموعی تاثر مثبت ہے۔ مثلاً اس بات پر بحث کرتے ہوئے کہ دُنیا کے اکثر بڑے لوگ مصلحت کے تحت اپنے معاشرے اور اپنے عہد کے مذہبی عقائد کو مانتے

تھے، وہ کہتا ہے:

جب یہ بات ہے تو ہمیں یہ تصور کرنے میں کوئی دقت نہیں معلوم ہوتی کہ ابن رُشد مذہب اسلام پر ضرور ایمان رکھتا تھا۔ خاص کر جب ہم یہ غور کرتے ہیں کہ اس مذہب کے اُمہات عقائد میں مافوق الفطرت باتوں کا میل کس قدر کم ہے، اور وحدانیت کی خالص ترین صورت سے یہ مذہب کس قدر قریب نظر آتا ہے۔[9]

اس سب کے باوجود اسلام کی بنیادی تعلیمات اور اسلامی رُوح ثقافت کے بارے میں اس کا ذہن صاف نہیں تھا اور اس معاملے میں وہ بہت سے ذہنی تحفظات رکھتا تھا۔ غزالی کے اندازِ نظر کو سمجھنے میں وہ کئی مقامات پر تسامحات کا شکار ہوا اور اسے بے جا طور پر طنز کا نشانہ بنایا۔[10]

موسیو رینان کا نام ابنِ رُشد کے علاوہ اسلامی ہسپانیہ کے ایک اور نامور فلسفی ابنِ باجہ کے حوالے سے بھی کسی قدر اہمیت رکھتا ہے۔ اس کا سبب اس کے علاوہ اور نہیں کہ ابنِ باجہ، ابنِ رُشد کے ایک عظیم پیش رو کی حیثیت رکھتا ہے اور ابنِ رُشد کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ ابتدا میں ابنِ باجہ کے افکار اور فلسفیانہ طریقہ کار سے بہت متاثر تھا۔ یوں تو رینان نے ابنِ رُشد کے سب سے بڑے حریف امام غزالی کے خیالات پر بھی ایراد کیا ہے، لیکن اس کا اصل موضوع مغرب (اسپین) کے تین فلسفی یعنی ابنِ باجہ، ابنِ طفیل اور ابنِ رُشد سے عبارت ہے۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ عصر حاضر کے مسلمان اربابِ تحقیق اس کی آرا کو نقد ونظر کی کسوٹی پر پرکھنے لگے ہیں، مثلاً اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی کے ایک مقالہ نگار ڈاکٹر محمد صغیر حسن المعصومی 'ابنِ باجہ' کے ضمن میں رینان کی اس رائے سے تو اتفاق کرتے ہیں کہ ابنِ باجہ تصوف کی طرف میلان رکھتا تھا، لیکن وہ اس کی اس رائے کو ردّ کرتے ہیں کہ ابنِ باجہ غزالی پر اس لیے حملے کرتا ہے کہ وہ (غزالی) وجدان اور تصوف پر زور دیتے ہیں۔[11]

رینان اور اسپنوزا

رینان کے فکری میلانات کے حوالے سے ایک ضمنی بات قابلِ ذکر ہے کہ وہ یہودی فلسفی اسپنوزا کا پرستار تھا، شاید اسپنوزا کی خنک لیکن عمیق عقلیت پسندی اور مذہبیت سے عدم وابستگی کے باوجود، ایک گہری مذہبی یا اخلاقی حس کا حامل ہونا، رینان کی اس سے وابستگی کا باعث ہو۔ اسپنوزا کے دوصد سالہ یوم وفات کے موقع پر پبلک فنڈز کے صَرف سے اس کا مجسمہ ایستادہ کیا گیا۔ ۱۸۸۲ء

میں اس مجسّمے کی نقاب کشائی کرتے ہوئے رینان نے اپنے خطبے کا اختتام ان الفاظ پر کیا:

خدا اسے غارت کرے جو یہاں سے گزرتے ہوئے اس شریف اور سوچ میں ڈوبی رُوح پر کوئی توہین آمیز جملہ پھینکے، تمام پست رُوحوں کی طرح وہ بھی اپنی پستی کے ہاتھوں سزایاب ہوگا۔ یہ آدمی (اسپنوزا) اس پتھریلے چبوترے سے تمام انسانوں کو سعادت اندوزی کا راستہ دکھائے گا، جو کہ اس نے خود پایا تھا، اور اب سے صدیوں بعد کوئی بھی مہذب راہ رو اپنے دل میں کہے گا کہ خداوند کے صادق ترین مکاشفے کا حصول اگر کبھی ہوا ہوگا تو یہیں ہوا ہوگا۔[۲]

رینان اور علامہ جمال الدین افغانی

ابنِ رُشد کے حالاتِ زندگی کا تفصیلی مطالعہ کرنے سے رینان کے ذہن میں یہ بات راسخ ہوگئی تھی کہ اسلام سائنس اور فلسفے کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتا ہے، اور سائنسی طریقِ کار اور فلسفیانہ تفکر کی قطعاً حوصلہ افزائی نہیں کرتا۔ ظاہر ہے کہ رینان کا یہ نقطۂ نظر بہت سے فکری مغالطّوں کا نتیجہ ہے۔ بہرحال اس نے ۱۸۸۳ء میں سوربون یونیورسٹی میں 'اسلام اور سائنس' کے موضوع پر ایک لیکچر دیا جو ۲۹ مارچ ۱۸۸۳ء کو پیرس کے ایک مؤقر جریدے دیبا میں شائع ہوا۔ رینان کے اس لیکچر کا بنیادی استدلال یہ تھا کہ اسلام سائنسی طریقۂ کار کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کرتا ہے، بلکہ وہ چھ سو سال تک اپنے زیرِ اقتدار ممالک میں سائنسی طرزِ فکر کو دبانے میں کامیاب رہا ہے۔ اس نے کہا کہ اسلامی دُنیا میں سائنس اور فلسفے کا آغاز، غیر عرب اقوام کی وجہ سے ہوا، اس کا خیال تھا کہ عربوں کا مزاج ہی غیر سائنسی ہے، چنانچہ اس کے الفاظ میں:

''مسلمان مفکروں کے فلسفے کو صرف اس وجہ سے عربی کہنا کہ اُنھوں نے اپنی کتابیں عربی زبان میں لکھیں، ایسا ہی غلط ہے جیسے کہ ازمنہ وسطیٰ کے یورپی فلسفے کو لاطینی کہنا۔''[۳]

علامہ جمال الدین افغانی نے جو اس زمانے میں پیرس میں قیام پذیر تھے، رینان کے اس لیکچر کے جواب میں فرانسیسی زبان میں ایک مقالہ لکھا جو پیرس کے اسی جریدے دیبا ہی کی ۱۸ر مئی ۱۸۸۳ء کی اشاعت میں شائع ہوا۔ علامہ افغانی نے رینان کے نسلی استدلال کو ردّ کرتے ہوئے، انسانی ارتقا کا ایک جامع نظریہ مدلل انداز میں پیش کیا۔ رینان نے اس کا جواب الجواب لکھا جو دیبا کی ۱۹ر مئی ۱۸۸۳ء کی اشاعت میں شائع ہوا۔ اس نے علامہ افغانی کے اعتراضات کو منصفانہ قرار دیا اور علامہ موصوف کی روشن خیالی اور وسعتِ علمی کو ان الفاظ میں خراجِ عقیدت پیش کیا:

> The freedom of his thought, his noble and loyal character made me believe during our conversation that I had before me, brought to life again, one of my old acquaintances, Avicenna, Averroes, or another of those great infidels who represented during five centuries the tradition of the human spirit.[14]

ان سے گفتگو کے دوران ان کی آزاد خیالی، شرافت طبعی اور وفادارانہ (وضع دارانہ) کردار نے مجھے تا حد یقین محسوس کرا دیا کہ گویا میرے شناسایان قدیم مثلاً ابن سینا، ابن رُشد یا اسی قبیل کے ان بزرگ ملحدین میں سے کوئی ایک دوبارہ زندہ ہو کر میرے سامنے آ گیا ہے جو پانچ سو سال تک نفس انسانی (کے جوہر) کی ترجمانی کرتے رہے ہیں۔

رینان کے اس تاثر سے اندازہ ہوتا ہے کہ تحریری تبادلۂ خیال کے علاوہ اس کے اور علامہ جمال الدین افغانی کے مابین ایک شخصی مکالمہ بھی ہوا جس میں وہ علامہ موصوف کی شخصیت اور علمی وجاہت سے بہت متاثر ہوا۔ رینان نے ابنِ سینا، ابنِ رُشد یا اس نوع کے مفکرین کے لیے 'ملحدین بزرگ' کی ترکیب اس خاص سیاق وسباق میں استعمال کی ہے کہ ان مفکروں کے راسخ العقیدہ ہم عصروں نے ان کو ملحد قرار دیا تھا۔ ابنِ رُشد کو بالخصوص اسپین میں الحاد سے متہم کر کے کئی بار جلاوطن کیا گیا، اور یورپ میں بھی جب اس کے بڑھتے ہوئے اثرات کے خلاف تحریک چلی تو اسے ایک نوع کا 'ملحدِ بزرگ' قرار دیا گیا تھا۔

اسلامی فکر کی تاریخ نگاری کے سلسلے میں رینان کا سب سے بڑا کارنامہ اس بات کی تحقیق ہے کہ ابنِ رُشد کی وفات کے بعد چار سو سال تک اس کے یا اس سے منسوب افکار کس طرح اٹلی اور فرانس کی ذہنی اور فکری زندگی پر چھائے رہے، نیز یہ کہ ان افکار نے کس طرح رینی سانس کی فکری تحریکات کو متاثر کیا۔ اسی طرح رینان نے ان غلط خیالات کا تجزیہ بھی کیا ہے جو اٹلی اور روم میں ابنِ رُشد سے منسوب کیے جاتے رہے اور جن کی بنا پر اسے ملحدِ بزرگ کا خطاب بھی دیا جاتا رہا۔ رینان کے کھوئے ہوئے علمی اعزاز بالآخر اسے مل کے رہے، اس نے ۱۸۹۲ء میں انتقال کیا۔

حواشی

- شبلی نعمانی، علامہ مقالات شبلی، ج۵، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۹۳۶ء، ص۹، ۲۰۔
۲- ایضاً-ص ۵۔

۳- غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر اعلام خطباتِ اقبال، مشمولہ متعلقات خطبات اقبال، مرتبہ ڈاکٹر سیّدعبداللہ، اقبال اکیڈمی، لاہور، ۹۶۶ ء، ص ۰۲ ۔

4- *The Reader's Companion to World Literature*. New York.1973.p.449.

۵- غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر اعلام خطباتِ اقبال، محولہ بالا، ص ۰۲ ۔

۶- ایضاً۔ص ۰۲، ۰۳ ۔

7- *The Readr's Companion to World Literature*. op.cit.p. 448,449

۸- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ سیّد نذیر نیازی، لاہور۔ص۔۶۹

۹- رینان، ابن رُشد و فلسفہ ابن رُشد، ترجمہ از نواب معشوق یار جنگ، حیدرآباد دکن، ۹۲۹ ء، ص ۶۵ ۔

۰- ایضاً، ص ۴۷ ۔

11- M.M.Sharif (ed): A History of Muslim Philosophy vol. a, p.524.

12- Will Durant: Story of Philosophy .p.198.

۳ - رینان، ابنِ رُشد و فلسفہ ابنِ رُشد، محولہ بالا، ص ۹۰، نیز نکی آر کیڈی، السیّد جمال الدین افغانی، ص ۹۲ ۔

14- As quoted by Dr. Osman Aminn (Cairo University) A History of Muslim Philosophy. op.cit.p. 1484.

اقبال اور رجال پرستی

علامہ اقبال نے انسان کے شعور اور شخصیت کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے 'خودی' کی اصطلاح وضع کی، جس سے مراد حیاتِ شاعرہ (Conscious Life) کے ارتقا میں ارتکاز اور خود شعوری (Self-Consciousness) کا وہ مرحلہ ہے جو عمومی طور پر بنی نوع انسان کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ زندگی کو محض شعور کی منزل تک پہنچنے کے لیے معلوم نہیں کتنی صدیوں تک نباتات و حیوانات کے بے شمار پیرایوں میں مادّی دُنیا اور اُس کے مظاہر سے ٹکرانا پڑا ہوگا، اسی طرح 'شعورِ محض' سے 'خودشعوری' کے مراحل تک پہنچنے کے لیے بھی زندگی کو نہ جانے کتنے ہفت خواں طے کرنے پڑے ہوں گے۔ شعور کی اُس رَو نے جو مادّے میں کلی طور پر خوابیدہ تھی نباتات کی صورت میں انگڑائی لی، حیوانات کی صورت میں مادے کی پیوستگی سے رہائی پا کر چلنا پھرنا سیکھا اور خود ارادی کی ابتدائی صورتوں کو آزمایا اور اگلی جست میں خود آگہی اور خود ارادیت کے اس مقامِ مسعود کو پا لیا جسے انسان کہتے ہیں۔ مولانا روم نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

آمدہ اوّل بہ اقلیمِ جماد — از جمادی در نباتی اُوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چوں بحیوانی فتاد — نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آن — خاصہ در وقتِ بہار و ضیمران
ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت — تا شدا کنون عاقل و دانا و زفت

مولانا روم نے حیاتِ شاعرہ کے اس ارتقا یافتہ مظہر یعنی انسان کو عاقل، دانا اور زفت (مضبوط) قرار دیا ہے۔ عاقل سے اُن کی مراد حاملِ علم و تفکر ہے، دانا سے مراد صاحب تدبیر و حکمت ہے اور زفت (مضبوط) سے مراد صاحبِ جہد و عمل ہے۔ انسان کی یہ تینوں صفات اُس کی خود شعوری اور خودنگری پر دال ہیں۔ شعور کے نقطۂ روشن کے بغیر زندگی کا وہ مظہر جسے انسان یا اُس کی شخصیت کہتے ہیں اپنے اجزا کو مربوط اور مرتکز نہیں رکھ سکتا۔ 'خودی' (شعور کا نقطۂ روشن)

ہی شخصیت کی اساس ہے، 'خود شعوری' اور شخصیت اقبال کے نزدیک باہم مترادف ہیں۔ اقبال انسانی شخصیت کو تا حال زندگی کا نقطۂ عروج قرار دیتے ہیں۔ زندگی کی خود ارادیت اور خلاّقی انسانی شخصیت ہی کے ذریعے بروئے کار آتی ہے، تاہم اقبال کے نزدیک نوعِ بشر کی عمومی خود شعوری سے آگے ایک امتیازی مقام خلاّق اور نادرہ کار شخصیتوں کا ہے جن کی غیر معمولی قوتِ فکر و عمل زندگی کے مزید ارتقائی میلانات اور امکانات کو ظاہر کرتی ہے اور نوعِ بشر کے بعد ارتقا کے اگلے زینوں کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یہی وہ حقیقت تھی جسے نیم مجذوب جرمن مفکر نطشے نے 'فوق البشر' کے تصور کے ذریعے ظاہر کیا۔ اقبال اگر چہ فلسفے اور بالخصوص جرمن فلسفے کے طالب علم تھے اور اُنھوں نے دوسرے جرمن مفکروں کی طرح نطشے کے افکار کا بھی بالاستیعاب مطالعہ کیا تھا لیکن اُنھوں نے کئی بار اس بات کو بصراحت کہا کہ اُنھوں نے مردِ مومن اور مردِ کامل کا تصور نطشے سے نہیں بلکہ مسلمان صوفیا اور مفکرین سے لیا ہے۔ مسلمان صوفی مفکرین میں عبدالکریم الجیلی یقیناً اپنے افکار کی ندرت اور اپنے تصورِ انسانِ کامل کی بدولت اقبال کے لیے سر چشمۂ الہام (Source of Inspiration) ثابت ہوئے ہوں گے۔ بہر حال، انسانی شخصیت کا تجمل اور اس کی نادرہ کاری اور خلاّقی جہاں کہیں بھی اقبال کے سامنے آئی، وہ اس سے ضرور متاثر ہوئے۔ اس لیے کہ وہ زندگی اور کائنات کی تشریح شخصیت (خودی) کے حوالے سے کرنے والے واحد مفکر تھے۔ ان کا انسانی شخصیت کے جلال و جمال سے متاثر ہونا قدرتی اَمر تھا۔ وہ خواہ اٹلی کا مردِ آہن مسولینی ہو یا فرانس کا فلسفی برگساں، نادرہ کار شخصیت اُنھیں ہر حال میں متاثر کرتی تھی، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان کے افکار کی تشکیل کی صرف یہی ایک اساس تھی۔ بعض لوگوں کے ذہن میں اکثر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ اقبال نے مردِ کامل اور مردِ مومن کا تصور اپنے عہد کی کسی ہم عصر شخصیت کو سامنے رکھ کر متشکل کیا ہو۔ آج سے بہت برس پہلے ہفت روزہ چٹان (لاہور) کے ایک شمارے میں ایک صاحب نے جو اقبال کے نقاد کی حیثیت سے معروف نہ تھے، مذکورہ اخبار کے مدیر کے نام ایک خط کے ذریعے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر یہ سمجھا جائے کہ اقبال کے سامنے کسی نادرہ کار شخصیت کا ٹھوس عملی نمونہ نہیں تھا تو اُن کا سارا فلسفہ تخیل کی کرشمہ سازی کے سوا کچھ نہیں رہتا۔ مکتوب نگار نے واضح الفاظ میں کہا کہ اُس کے خیال میں یہ مہدی سوڈانی کی شخصیت تھی جس کو پیش نظر رکھ کر اقبال نے اپنا فلسفۂ حیات، نظریۂ خودی اور تصورِ مردِ کامل کو متشکل کیا۔ یہ ایک ایسا خیال تھا جس کے قبول کرنے سے

فکرِ اقبال کی تفہیم و تشریح میں کئی دشواریاں اور پیچیدگیاں پیدا ہو سکتی تھیں، یہ بھی ضروری نہیں تھا کہ اقبال کے سنجیدہ طالب علم اس خیال کو قبول ہی کر لیتے، تاہم اس خیال کی کمزور منطقی اساس کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری تھا۔ جس زمانے میں یہ مکتوب شائع ہوا، راقم الحروف بی اے کے امتحان سے فارغ ہو کر ہمہ تن اقبالیات کے مطالعے میں مصروف تھا، چنانچہ مذکورہ خط کے جواب میں ایک خط مدیر چٹان کو ارسال کیا جو اس ہفت روزہ کی ۲۰ر جولائی ۱۹۵۹ء کی اشاعت میں 'علامہ اقبال کا کلام' کے عنوان سے شائع ہوا۔ یہ خط جہاں ایک طالب علم کے ذوقِ تفہیم اور شوقِ اظہار کا آئینہ دار ہے، وہاں فکرِ اقبال کی مخصوص نوعیت کو کسی حد تک ضرور واضح کرتا ہے۔ یہ خط لکھتے ہوئے راقم کے ذہن میں یہ نکتہ بہت واضح تھا کہ اگر عصر حاضر کی تاریخ میں کسی ایسی حقیقی اور تاریخی شخصیت کی تلاش شروع کر دی جائے جس پر فکرِ اقبال کو اس کے تمام فکری اور عملی پہلوؤں کے ساتھ منطبق کیا جا سکے تو اس سے ایک عجیب و غریب صورتِ حال پیدا ہو جائے گی اور ہر شخص اپنی پسندیدہ اور محبوب شخصیت کو فکرِ اقبال کی عملی تصویر بنا کر پیش کرنے کی سعی کرے گا اور یہ کہ فکرِ اقبال کی کوئی معقول تعبیر نہ ہو گی۔ راقم کا مذکورہ خط یہ ہے:

چٹان کے ۲۹ جون کے شمارے میں گجرات کے کسی صاحب کا خط شائع ہوا ہے جس میں فاضل مکتوب نگار نے علامہ اقبال اور ان کے کلام کے بارے میں اپنے بعض خیالات کا اظہار کیا ہے۔ جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں فاضل مکتوب نگار کی رائے میں جب تک ہم کلامِ اقبال کو عصر حاضر کی کسی شخصیت اور اس کے سیرت و کردار کی روشنی میں نہ دیکھیں اس وقت تک اقبال کے کلام کے اصل مفاہیم اور اقبال کے نظریات کی اصل غرض و غایت کو نہیں سمجھا جا سکتا بلکہ اقبال کا کلام محض تخیل کا کرشمہ بن کر رہ جاتا ہے اور ہم اس کی کوئی ٹھوس اور قابل عمل تعبیر و تفسیر پیش کرنے کے قابل نہیں ہو سکتے۔

میں نہیں کہہ سکتا کہ مکتوب نگار مہدی سوڈانی اور ان کی فکری حیثیت سے کہاں تک متاثر ہیں لیکن ان کی تحریر سے اتنا ضرور مترشح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مہدی سوڈانی کے افکار و کردار ہی کلامِ اقبال کی تشریح کا بہترین معیار ہیں گویا دوسرے الفاظ میں اقبال کی شاعری مہدی سوڈانی کی شخصیت اور ان کے افکار کی ترجمان ہے۔

جیسا کہ خود فاضل مکتوب نگار نے اپنے مکتوب میں ارشاد فرمایا ہے اقبال کو اگرچہ بہت لوگ پڑھتے ہیں اور سمجھنے کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن بہت کم ایسے ہیں جو اقبال کی شخصیت اور اس کے کلام کی گہرائیوں تک پہنچ سکتے ہیں۔ اگر میں یہ کہوں کہ خود فاضل مکتوب نگار کو تفہیم اقبال میں دھوکا ہوا

ہے تو انھیں برہم نہیں ہونا چاہیے۔ اُصول ہے کہ کسی فنکار کے فن کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ہم اس کی ذات اور اس کے ماحول کو اچھی طرح سے سمجھیں اور ان تہذیبی و تمدنی قدروں کو جانیں اور ان معاشرتی اور مذہبی روایات کا سراغ لگائیں جو فنکار کی تخلیقی قوتوں کے لیے محرک ثابت ہوئیں نیز ان تمام کا خارجی عوامل گہری نظر سے مطالعہ کریں جنھوں نے فنکار کی شخصیت کی تکمیل میں نمایاں حصہ لیا اور جنھوں نے اس کے فکری ارتقا میں پس منظر کا کام کیا۔

یہاں میں مکتوب نگار پر ایک اور بات بھی واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ اقبال کی شاعری محض بیانیہ (Descriptive) ہی نہیں بلکہ کسی حد تک معیاری (Normative) بھی ہے یعنی وہ اشیا اور جذبات کی ماہیت کے بیان تک ہی محدود نہیں رہتے بلکہ ہر چیز کے لیے ان کے ہاں ایک خاص معیار (Norm or Standard) بھی مقرر ہے۔ چنانچہ یہ کہنا کہ اقبال کی شاعری کسی مخصوص شخصیت کے کردار اور افکار کی تشریح ہے، اتنا ہی مضحکہ خیز ہوگا جتنا یہ کہنا کہ شیکسپیئر کے ڈرامے کسی خاص آدمی کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کے عکاس ہیں۔

اقبال شخصیتوں سے متاثر ضرور ہوئے ہیں لیکن اس انداز سے نہیں جیسا کہ فاضل مکتوب نگار کا خیال ہے، اقبال کی شاعری حرکی (Dynamic) ہے وہ بیک وقت متاثر بھی ہیں اور مؤثر بھی۔ اور اچھے اور آفاقی اَدب کی خصوصیت بھی یہی ہے کہ وہ زندگی سے متاثر بھی ہو اور زندگی کو متاثر بھی کرے۔ جہاں تک عام شخصیات کا تعلق ہے اقبال کسی فرد واحد سے متاثر نہیں ہوئے۔ ایک طرف اگر وہ منصور حلاج کی از خود رفتگی اور بیبا کی سے متاثر ہوئے ہیں تو دوسری طرف قرۃ العین طاہرہ کی غیر معمولی ذہانت اور مذہبی شیفتگی سے بھی اثر لیے بغیر نہیں رہ سکے۔ اسی طرح وہ غالب کی فنی عظمت کے سامنے بھی اعترافِ عجز کرتے دکھائی دیتے ہیں اس کے علاوہ بائرن، شیکسپیئر، گوئٹے اور رومی وغیرہ کے نام بھی اقبال کی تصنیفات میں جگہ جگہ بکھرے پڑے ہیں جن کے ساتھ اقبال کی عقیدت کا اظہار بھی ہو رہا ہے لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ اقبال ان شخصیات کے صرف انھی پہلوؤں سے متاثر ہوئے ہیں جن کا تعلق انسانیت کبریٰ کی بلند ترین اقدار سے ہے۔ وگرنہ جن شخصیات کے بعض پہلو انھیں قابل اعتراض معلوم ہوئے ان پر اُنھوں نے شدت کے ساتھ نکتہ چینی کی۔ یہی وجہ ہے کہ اس سلسلے میں اُنھوں نے لسان الغیب حضرت حافظ شیرازی کو بھی معاف نہیں کیا۔ اور پھر چونکہ ان کے سامنے زندگی اور شخصیت کی تکمیل کا سوال تھا یعنی وہ زندگی کے کسی بھی اعلیٰ پہلو کو تشنۂ تکمیل نہیں دیکھنا چاہتے تھے، اس لیے وہ کسی مخصوص شخصیت کو معیار بنا ہی نہیں سکتے تھے۔ ہاں اگر انسانیت کی پوری تاریخ میں کوئی واحد ہستی ان کے لیے حیاتِ انسانی کا معیار ہے اور اگر کوئی ذات انھیں انتہائی شدت سے متاثر کر سکی (اور جو ہر سلیم الطبع انسان کو

یقیناً متاثر کرتی ہے) تو وہ سرورِ کونین حضور ﷺ کی ذات مبارکہ ہے کہ وہی مسلّمہ طور پر انسانی زندگی کا مکمل و اکمل نمونہ ہیں:

به مصطفیٰؐ برسان خویش را که دین همه اوست
اگر باو نرسیدی، تمام بولهبی ست!

لیکن بایں ہمہ اقبال کا کلام کسی مخصوص شخصیت کا عکاس نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں وہ ایک مخصوص نظامِ فکر کے ترجمان ضرور ہیں اور اس ترجمانی کا اُنھوں نے جو حق ادا کیا ہے، وہ سب پر ظاہر ہے۔ نیز اگر فاضل مکتوب نگار کے اس خیال کو حقیقت بھی تسلیم کر لیا جائے کہ اقبال کے کلام کی تشریح مہدی سوڈانی یا اسی قسم کی کسی دوسری ماضی قریب کی شخصیت کو سمجھا جائے تو میں اُن سے مؤدبانہ گزارش کروں گا کہ اگر کل کلاں کوئی صاحب اُٹھ کر اقبال کو کسی اور شخص کی زندگی کا ترجمان کہہ دے یا اسی طرح کوئی اور شخص کسی دوسری شخصیت کا نام لے جس کے ساتھ اس کی مذہبی عقیدت وابستہ ہو تو فاضل مکتوب نگار اسے کیا جواب دیں گے۔''[ہفت روزہ چٹان، ۲۰ر جولائی ۱۹۵۹ء، جلد ۱۲، شمارہ ۳۰

اس خط کے حوالے سے چند باتوں کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے:

۱۔ اس تحریر میں بیانیہ (Descriptive) کی اصطلاح اَدب کی تنقید سے اور معیاری (Normative) کی اصطلاح اخلاقیات (Ethics) سے لی گئی ہے۔ مقصود اس حقیقت کو واضح کرنا ہے کہ اقبال کی شاعری حقیقت پسندانہ (Realistic) سے زیادہ مثالی (Idealistic) ہے لیکن یہ سب اصطلاحات اپنے مخصوص اور محدود اطلاقات کے باعث اقبال کی شاعری کی رُوح کو بیان کرنے کے لیے ناکافی ہیں۔ اس بات کے پیشِ نظر کہ اقبال کی نظر ہمیشہ زندگی کے حقائق اور اُن کے اعماق پر رہی ہے۔ اُنھیں بلاشبہ ایک حقیقت پسند شاعر اور مفکر کہا جا سکتا ہے، لیکن یہ حقیقت پسندی وہ نہیں جو مغربی تنقید کی اصطلاح (Realism) سے مراد لی جاتی ہے۔ اسی طرح وہ محض ایک مثالیت پسند شاعر نہیں جس کا حقائق کی دُنیا سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ اُن کی مثالیت پسندی نتائج کی صحت کی پابند بھی ہے، اس لیے اُن کی فکر کو مغربی فلسفے کی اصطلاح میں ثمریت یا نتائجیت (Pragmatism) بھی کہا جا سکتا ہے۔ مجموعی طور پر زندگی کے بارے میں اُن کے نقطۂ نظر کو مثالیت پسندانہ نتائجیت (Pragmatic Idealism) کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔

۲۔ رجال و ابطال (Heroes) کے حوالے سے طامس کارلائل نے رجال پرستی (Heroworship)

کی اصطلاح وضع کی۔ رجال کے معاملے میں بعض صورتوں میں اقبال کو یقیناً ’رجال پرست‘ کہنے کی گنجائشیں موجود ہیں، لیکن اُن کے فکر کے تمام اجزا کو ملحوظ رکھا جائے تو اُن کے لیے ’رجال پسندی‘ کی اصطلاح زیادہ مناسب ہوگی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جن عظیم انسانوں کو اقبال نے تہ دل سے خراجِ تحسین پیش کیا ہے اُن میں مہدی سوڈانی بھی شامل ہیں، مشرق کے ابطالِ جلیلہ میں مولانا روم، ٹیپو سلطان اور سیّد جمال الدین افغانی کے بعد شاید مہدی سوڈانی ہی کی شخصیت ہے جو اقبال کے نزدیک ’مومنانہ کردار‘ کی رمزیت (Symbolism) کو بیان کرسکتی ہے۔

۳- جدید اسلامی تاریخ میں مہدی سوڈانی کی شخصیت احیائی میلانات کے عملی ظہور کا اوّلین اشارہ یا استعارہ ہے۔ افسوس کہ اُن سے منسوب بعض دعاوی نے عمومی اسلامی فکر کے نقطۂ نظر سے ان کی شخصیت کو اختلافی بنا دیا، وگرنہ اُن کی حریت پسندی، عملی جدو جہد اور احیائے اسلام کے لیے اُن کا عزم، آج بھی اُنھیں اک مثالی کردار کی رمزیت ومعنویت عطا کرنے کے لیے کافی ہے۔ مہدی سوڈانی کا پورا نام سیّد محمد احمد بن سعید عبداللہ تھا، وہ ۱۸۴۴ء میں سوڈان کے شہر خرطوم کے نواح میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم کے مراحل طے کرنے کے بعد وہ تصوف کے سمانیہ سلسلے میں بیعت ہوئے۔ شروع ہی سے اُن کی زندگی پر اطاعتِ شریعت کا رنگ غالب تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سماع کے سلسلے میں اُنھوں نے اپنے مرشد سے بھی زبردست اختلاف کیا۔ اُن کی عملی زندگی دعوتِ اسلام اور جوشِ جہاد سے عبارت تھی۔ اُنھوں نے اپنے شاگردوں اور مریدوں کو اصلاحی، تبلیغی اور انقلابی خطوط لکھے جو اگر محفوظ رہ جاتے تو جدید اسلامی فکری ثقافت کا اثاثہ ہوتے۔

مہدی سوڈانی نے جس سوڈان میں آنکھ کھولی وہ ترکوں، مصریوں اور انگریزوں کی مشترکہ غلامی کا اسیر تھا۔ اُنھوں نے اپنے ہم وطنوں کو غاصبوں کے خلاف جدو جہد کی دعوت دی اور لوگوں سے بیعت لے کر غیر ملکی حکمرانوں کو ملک چھوڑنے کا الٹی میٹم دیا۔ انگریزوں، ترکوں اور مصریوں نے مل کر اس جدوجہدِ آزادی کو کچلنے کی کوشش کی۔ مہدی سوڈانی ۱۸۸۵ء میں فوت ہوئے۔ لارڈ کچز نے ستمبر ۱۸۹۸ء میں ’مہدویوں‘ کو شکست دے کر خرطوم اور المید پر قبضہ کرلیا۔ کچز نے مہدی سوڈانی کی قبر کو توپ سے اُڑا کر نعش کو قبر سے نکالا اور اُس کے ساتھ انسانیت سوز سلوک کیا۔ علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں کچنر کے عبرت ناک انجام کا بہت مؤثر انداز میں ذکر کیا ہے۔ اقبال کو چونکہ مہدی سوڈانی کی ’مہدویت‘ کے ساتھ زیادہ دلچسپی نہیں تھی اِس لیے اُنھوں نے جاوید نامہ میں اُسے مہدی سوڈانی کی بجائے درویش سوڈانی کے نام سے یاد کیا ہے۔

اقبال اور اُستاد ذوق

علامہ اقبال ایک کثیر المطالعہ انسان تھے۔ زمانۂ طالب علمی ہی سے اُن کی نظر اُردو، فارسی اور عربی اَدب پر بہت گہری تھی۔ اُن کا مغربی اَدب کا مطالعہ بھی غیر معمولی طور پر بہت وسیع تھا۔ انگریزی اَدب سے قطع نظر جرمن اَدب سے بھی اُنھیں خاصی دلچسپی تھی۔ اُنھوں نے ہائیڈل برگ کے قیام کے زمانے میں اپنی ٹیوٹر ویگے ناسٹ اور اُس کی بہن سے جرمن زبان سیکھی تھی اور جرمن اَدب کے براہِ راست مطالعے کی بھی سعی کی تھی۔ اُردو شعر و اَدب کے حوالے سے ہمارے پاس یہ جاننے کے ذرائع بہت کم ہیں کہ اُنھوں نے اُردو کے قدیم اساتذہ کو کس ترتیب سے پڑھا۔ اُن کے ابتدائی کلام پر داغ کے اثرات نمایاں ہیں اس لیے کہ اُن کے زمانۂ طالب علمی میں اُردو شاعری میں داغ ہی کا طوطی بولتا تھا اور وہ داغ کے شاگرد بھی تھے لیکن اُس کے ساتھ ہی ساتھ اُن کے ابتدائی کلام میں بہت جلد غالب کے اُسلوبِ شاعری کے اثرات بھی نمایاں ہونے لگے۔ اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ نوجوان اقبال کے ذہن پر اوّلین اَدبی اثرات مرزا داغ اور مرزا غالب کے پڑے۔ اقبال کے کلام میں فوری طور پر حالی اور اکبر کے اثرات بھی ظاہر ہونے لگے۔ گویا داغ، غالب، حالی اور اکبر اُردو شاعری میں اقبال کے اوّلین Models تھے۔

یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ اقبال نے متقدمین و متوسطین میں سے کس کس شاعر کا بالاستیعاب مطالعہ کیا اور کس سے کس حد تک اثر قبول کیا، مثلاً نہیں کہا جا سکتا کہ اُنھوں نے میر، سودا، درد، آتش، ناسخ، مومن اور ذوق کے مطالعے سے کیا کچھ قبول کیا، تاہم چونکہ ذوق اُن کے اُستاد (داغ) کے اُستاد تھے، اس لیے یہ بات خارج از امکان نہیں کہ اقبال نے اپنے عنفوان شباب میں داغ کے ساتھ ساتھ ذوق کے کلام کو بھی خصوصی توجہ اور دلچسپی کے ساتھ پڑھا ہو۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے فکری اور فنی شعور کی پختگی کے سالوں میں وہ اوّلاً مرزا غالب اور بعد ازاں (یا اس کے ساتھ ہی ساتھ) مرزا بیدل کے بہت قائل دکھائی دیتے ہیں، ایسا لگتا ہے کہ مولانا روم کی شعری اور فکری فضا میں پوری طرح داخل ہونے سے پہلے اقبال بیدل کو بہیت حد تک وہی

مقام دیتے تھے جو بعد میں اُنھوں نے مولانا روم کو دیا۔ اقبال کے زمانے میں گو غالب کی عظمت کا اعتراف ایک عمومی اَدبی رویہ تھا، تاہم ذوق کی قدرتِ کلام اور اُس کی 'اُستادی' کو بھی سبھی تسلیم کرتے تھے۔ اقبال کے زمانۂ طالب علمی کے لاہور میں جو اَدبی فضا پروان چڑھ رہی تھی اُس پر ابتداً حالی سے زیادہ مولانا محمد حسین آزاد کے اثرات نمایاں تھے، حالی کے اثرات نمایاں ہونے کے بعد بھی آزاد کے اثرات کم نہیں ہوئے۔ آزاد کو اُستاد ذوق سے جو عقیدت تھی وہ محتاجِ بیان نہیں، اس لیے یہ بات قرینِ قیاس ہے کہ اقبال نے ذوق کے کلام کا ضرور مطالعہ کیا ہوگا۔ آزاد سے بھی کہیں زیادہ داغ کی اُس زمانے کی مقبولیت بتاتی ہے کہ ذوق کا خانوادۂ شاعری مسلّم الثبوت تھا۔ اس لیے عین ممکن ہے کہ اقبال نے ذوق کا مطالعہ خصوصیت کے ساتھ کیا ہو۔ یہ اَمر بدیہی ہے کہ ذوق کے ہاں قدرتِ کلام اور (قصیدے میں) ندرتِ خیال کے قابلِ قدر اجزائے فن کے ماسوا فکری طور پر اقبال کے لیے دلچسپی کا کوئی خاص سامان نہیں تھا۔ اس لیے اگر اقبال نے ذوق سے کچھ اثرات لیے بھی ہوں گے تو وہ زبان و بیان تک ہی محدود رہے ہوں گے۔ داخلی شواہد کی رُو سے اقبال نے واقعی ذوق سے کچھ نہ کچھ استفادہ ضرور کیا جیسا کہ اُن کے ہاں بعض تراکیب اور بعض مضامین سے اندازہ ہوتا ہے۔ اقبال کی نظم 'شکوہ' کے ایک بند کا تیسرا شعر ہے:

آئے عشاق، گئے وعدۂ فردا لے کر
اب اُنھیں ڈھونڈ چراغِ رُخِ زیبا لے کر

اس شعر میں 'چراغِ رُخِ زیبا' کی ترکیب خاص طور پر قابلِ توجہ ہے۔ اور شعر کی لفظی اور معنوی لطافت کا انحصار اسی سہ لفظی ترکیب پر ہے۔ اتفاق سے یہ ترکیب اُستاد ذوق کے ہاں موجود ہے، بلکہ اقبال کا پورا شعر ہی ذوق کے شعر سے مستفاد معلوم ہوتا ہے، ذوق کا شعر ہے:

مجھ سا مشتاقِ جمال ایک نہ پاؤ گے کہیں
گرچہ ڈھونڈو گے چراغِ رخِ زیبا لے کر[۱]

اقبال کے شعر میں عشاق کا تذکرہ ہے جو وعدۂ فردا لے کر چلے گئے اور ذوق کے خیال میں اُن جیسا مشتاقِ جمال کہیں ایک بھی نہ مل سکے گا، چاہے محبوب چراغِ رخِ زیبا لے کر ہی ڈھونڈے۔ اقبال کی نظم 'تصویرِ درد' کا ایک شعر ہے:

اُڑالی قمریوں نے، طوطیوں نے، عندلیبوں نے
چمن والوں نے مل کر لوٹ لی طرزِ فغاں میری[۲]

طائرانِ چمن کا 'عاشقانِ زار' سے فریاد و فغاں کے انداز سیکھنے کا خیال ہماری شاعری میں یکسر نیا نہیں ہے۔ مرزا غالب کہتے ہیں:

مَیں چمن میں کیا گیا گویا دبستاں کھل گیا
بلبلیں سن کر میرے نالے غزل خواں ہو گئیں

اقبال نے بھی اس خیال کو اپنے اُسلوب میں بیان کیا ہے، لیکن اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے شعر کی 'لفظیات' ذوق کے ایک مطلع سے مستفاد معلوم ہوتی ہیں۔ 'طرز اُڑانا' یا 'اُڑا لینا'۔ نالہ (یا فغاں) اور 'طوطی' ذوق کے اس مطلع کی لفظی اساس ہیں:

اُڑا لی طرز نالے کی جو اِک دم تیرے محزوں سے
سو اَب تک دیکھ لو منقارِ طوطی سرخ ہے خوں سے [۳]

اقبال کے ایک اور شعر میں بھی اُستاد ذوق کے ایک شعر کی ہلکی سی آہٹ موجود ہے، اقبال کی نظم 'رخصت اے بزمِ جہاں!' کا مطلع ہے:

رخصت اے بزمِ جہاں! سوئے وطن جاتا ہوں میں
آہ اس آباد ویرانے میں گھبراتا ہوں میں [۴]

اس شعر پر اُستاد ذوق کے اس شعر کی ہلکی سی چھوٹ پڑ رہی ہے:

رخصت اے زنداں، جنوں زنجیر در کھڑکائے ہے
مژدہ خارِ دشت، پھر تلوا مرا کھجلائے ہے [۵]

اقبال قصیدہ گو شاعر نہیں تھے، لیکن قصیدہ نگاری کے فن سے آشنا ضرور تھے۔ اُن کا ایک قصیدہ جو اُن کے عہدِ شباب کی یادگار ہے، اس بات کا ثبوت ہے کہ اگر وہ قصیدہ گوئی کی طرف توجہ کرتے تو اس میں بھی اپنے لیے ایک نیا اُسلوب اور نئی طرز پیدا کر لیتے۔ متذکرہ قصیدے کی لسانی فضا، طرزِ ادا اور زورِ بیان غالب سے زیادہ اُستاد ذوق کے قصیدوں کی یاد دلاتے ہیں۔ یہ قصیدہ جو کلیاتِ باقیاتِ اقبال میں شامل ہے اور ۱۹۰۳ء میں ہز ہائینس نواب محمد بہاول خاں پنجم عباسی کی شان میں ان کی مسند نشینی کے موقع پر لکھا گیا تھا اگر چہ اقبال نے دربار میں حاضر ہو کر قصیدہ نہیں پڑھا، البتہ بعد میں اسی سال سر عبدالقادر نے مخزن میں طویل نوٹ کے ساتھ شائع کیا اور شاعر کی قدرتِ کلام کو سراہتے ہوئے لکھا۔ ''صاحبانِ فن دیکھیں گے کہ قصیدہ کی زمین کس قدر مشکل تھی مگر اس میں کیسے کیسے شعر طبعِ خداداد کے زور سے شاعر نے نکالے ہیں، اور پرانے اور نئے

رنگ کو کس خوبی سے ملایا ہے۔'' قصیدہ غالباً سر عبدالقادر کے ایما سے ہی لکھا گیا ہوگا۔ اس قصیدے کے ابتدائی تین شعر ملاحظہ ہوں:

بزمِ انجم میں ہے گو چھوٹا سا اک اختر زمیں
آج رفعت میں ثریّا سے بھی ہے اوپر زمیں

لے کے پیغامِ طرب جاتی ہے سوئے آسماں
اب نہ ٹھہرے گی کبھی اطلس کے شانوں پر زمیں

خاک پر کھینچیں جو نقشہ مرغِ بسم اللہ کا
قوتِ پرواز دے دے حرفِ قم کہہ کر زمیں[۶]

قصیدے کی تشبیب اور مدح دونوں ذوق کے بعض قصائد کی یاد لاتے ہیں، ذوق کے قصیدوں کے چند اشعار ملاحظہ کیجیے۔

پائے نہ ایسا ایک بھی دن خوشتر آسماں
کھائے اگر ہزار برس چکر آسماں

افراطِ انبساط سے ہے کیا عجب اگر
مثلِ حباب جامے سے ہو باہر آسماں

آسائش ایسی اور وہ گل ہائے رنگ رنگ
ادنیٰ سا جن میں غنچۂ نیلوفر آسماں[۷]

ہیں مرے آبلۂ دل کے تماشا گوہر
اِک گھر ٹوٹے تو ہوں کتنے ہی پیدا گوہر

نظرِ خلق سے چھپ سکتے نہیں اہلِ صفا
تہ دریا سے بھی جا ڈھونڈھ نکالا گوہر[۸]

باقیاتِ اقبال میں نو بندوں پر مشتمل ایک طویل نظم شامل ہے جس کا عنوان ہے 'اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے'۔ یہ نظم ۱۹۰۲ء، میں لکھی گئی ہوگی۔ اس نظم کے اسٹرکچر میں ذوق کے اثرات خاصے نمایاں ہیں، مثلاً اس نظم کا دوسرا بند ذوق کی ایک غزل کی زمین میں لکھا گیا ہے، ذوق کی غزل کا مطلع ہے:

ہیں دہن غنچوں کے وا کیا جانے کیا کہنے کو ہیں
شاید اُس کو دیکھ کر صلِ علیٰ کہنے کو ہیں[۹]

اب اقبال کی مذکورہ نظم کے دوسرے بند کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

آج ہم حالِ دلِ درد آشنا کہنے کو ہیں
اس بھری محفل میں اپنا ماجرا کہنے کو ہیں
قصہٗ مطلب طویل و دفترِ تقریر تنگ
خود بخود کوئی سمجھ جائے کہ کیا کہنے کو ہیں
خود بخود منہ سے نکل جانا بھی اچھا ہے مگر
دم تو لے آخر تجھے اے مدعا ، کہنے کو ہیں ؎

آخری شعر کے مصرعِ ثانی پر ذوق کے مصرعِ اوّل کا اثر ملاحظہ ہو:

آج اُن سے مدعی کچھ مدعا کہنے کو ہیں
پر نہیں معلوم کیا کہویں گے، کیا کہنے کو ہیں ؎

اس نظم کے بندِ ششم میں اقبال نے ذوق کی ایک غزل کی زمین کو بہ تبدیل قوافی اپنا لیا ہے۔ ذوق کا مطلع ہے۔

کیا وہ دُنیا جس میں کوشش ہو نہ دیں کے واسطے
کچھ وہاں کے بھی لیے، یا سب یہیں کے واسطے[۲]

اقبال کے مذکورہ بند کا مطلع ہے:

کیوں نہ دیوانے ہوں لب، سوزِ نہاں کے واسطے
ڈھونڈ کر محفل نکالی داستاں کے واسطے[۳]

اُستاد ذوق کا ایک قصیدۂ رائیہ اُن کے کمالِ فن کا مظہر ہے، اس قصیدے کا مطلع ہے:

زہے نشاط اگر کیجیے اسے تحریر
عیاں ہو خامے سے تحریرِ نغمہ ، جائے صریر[۴]

ایسا لگتا ہے کہ اقبال نے اِس قصیدے سے خاصا گہرا اثر قبول کیا۔ اُنھوں نے اسی زمین میں اور مطلع کے ابتدائی دو لفظوں کو اپناتے ہوئے ایک خیر مقدمی قصیدہ لکھا جس کا عنوان ہے 'خیر مقدم'۔ اس قصیدے کا مطلع ہے:

زہے نشاطِ فراواں کہ اخترِ تقدیر
چمک رہا ہے اُبھر کر مثالِ مہر منیر[۵]

ذوق کے اسی قصیدے کا ایک شعر ہے:

ہوا پہ دوڑتا ہے اس طرح سے ابرِ سیاہ
کہ جیسے جائے کوئی فیلِ مست بے زنجیر[۶]

اس شعر کا اثر 'ہمالہ' کے ایک شعر پر اتنا واضح ہے کہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں، اقبال کا شعر ہے:

ہائے کیا فرطِ طرب میں جھومتا جاتا ہے ابر
فیلِ بے زنجیر کی صورت اُڑا جاتا ہے ابر[۷]

اتنی بات بہر حال طے ہے کہ اقبال نے مرزا غالب کو چھوڑتے ہوئے اُردو کے دوسرے اُستاد شعرا سے بہت کم اثرات قبول کیے۔ ان کے پیشِ نظر تو ایک ایسا اُسلوبِ شاعری ایجاد کرنا تھا جو بیک وقت فکر انگیز بھی ہو اور رفعت مآب بھی، اور اس کے لیے انھیں صرف اپنی طبعِ خلّاق اور ذہنِ وقّاد کا ہی رہینِ منت ہونا تھا۔ تاہم زبان دانی کے ابتدائی مراحل میں داغ اور ذوق کا اثر خاصا نمایاں رہا۔

حواشی

- کلیاتِ ذوق، ج ا، مرتبہ ڈاکٹر تنویر احمد علوی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۷ء، ص ۲۲۴۔
۲- کلیاتِ اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۸۲/ ۹۸۔
۳- کلیاتِ ذوق، محولہ بالا، ص ۳۲۔
۴- کلیاتِ اقبال، محولہ بالا، ص ۷۹/ ۹۵۔
۵- کلیاتِ ذوق، محولہ بالا، ص ۳۳۲۔
۶- کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال، مرتبہ ڈاکٹر صابر کلوروی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۳۰۔
۷- کلیاتِ ذوق، محولہ بالا، ص ۸۳۔
۸- کلیاتِ ذوق، محولہ بالا، ص ۳۸۔
۹- کلیاتِ ذوق، محولہ بالا، ص ۲۵۹۔
۰- کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال، محولہ بالا، ص ۹۰۔
- کلیاتِ ذوق، محولہ بالا، ص ۲۶۰۔
۲- کلیاتِ ذوق، محولہ بالا، ص ۳۹۰۔

۳ - کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال،محولہ بالا،ص۹۵۔

۴ - کلیاتِ ذوق،محولہ بالا،ص۴۴۔

اس زمین میں فارسی کے کئی اساتذہ کے قصائد موجود ہیں،شہنشاہ اکبر کی مدح میں فیضی کے معروف قصیدے کا مطلع ہے

ہزار قافلۂ شوق می کند شبگیر — کہ بارِ عیش کشاید بہ خطّۂ کشمیر

انوری کے کم از کم تین قصیدے اسی زمین میں ہے،ایک کا مطلع ہے

بفالِ نیک در آمد بہ شہر موکب میر — بطالعی کہ سجود ش ہمی برد تقدیر

[دیوان انوری،مرتبہ سعید نفیسی،ص۶۴]

۵ - کلیاتِ باقیاتِ شعرِ اقبال،محولہ بالا،ص۷۹۔

۶ - کلیاتِ ذوق،محولہ بالا،ص۴۵۔

۷ - کلیاتِ اقبال،محولہ بالا،ص۳۶۔

جدید دُنیائے اسلام اور اقبال کا فلسفۂ خودی

بیسویں صدی کے دانا و بینا اور اُمتِ اسلامی کے بیدار کنندہ کی حیثیت سے علامہ اقبال نے معاصر مسلم دُنیا کے افکار کو بالعموم اور برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کے افکار کو بالخصوص غیر معمولی طور پر متاثر کیا ہے۔ ان کے تصورِ 'خودی' نے فلسفیانہ اور مذہبی افکار کو نہ صرف نئی جہت عطا کی ہے بلکہ اس کے ساتھ آئندہ نسلوں کو عملی اندازِ نظر سے بھی نوازا ہے۔ اُنھوں نے اپنے فلسفۂ خودی سے اپنی مسلمان قوم میں نئی رُوح پھونک دی اور انھیں اپنے تابناک اور قریب الوقوع مستقبل کا یقین دلایا۔ اس لیے کہ انھیں اسلام اور مسلمانوں میں رو بہ زوال انسانی معاشرت کی تعمیرِ نو اور انسان کے اخلاقی اندازِ نظر میں بنیادی تبدیلی پیدا کرنے کی مکمل صلاحیت دکھائی دے رہی تھی۔

فرد کی انفرادیت پر مبنی ان کے فلسفۂ خودی کا اطلاق پوری مسلم اُمہ کی اجتماعی زندگی پر بھی ہوتا ہے۔ علامہ نے مذہب کے اُصولِ حرکت اور خودی کی خلاقی کے درمیان ناقابلِ شکست تعلق قائم کیا ہے جس کا بہترین ظہور انھیں اسلام میں دکھائی دیتا ہے۔ وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ فرد کی انفرادیت اور یکتائی کی نشو و نما جس طرح اسلام کے دائرے میں ممکن ہے یہ بالعموم ہر اس صورت سے کہیں بہتر ہے جس کا تصور کیا جا سکتا ہو۔ اسلام ان کے نزدیک بنیادی طور پر ایک متحرک اور ترقی پسند مذہب ہے جو انسان کے ان لامحدود قویٰ کو نشو و نما عطا کرتا ہے جو بالعموم تخلیقی عمل اور اخلاقی جدو جہد کے بغیر خوابیدہ رہ جاتے ہیں۔ دیگر مذاہب کے برعکس اسلام عمل اور عالمِ خارجی کے حقیقت ہونے پر اصرار کرتا ہے، یوں 'خودی' کا صحیح ظہور اور اس کی بہتر نشو و نما اسلامی معاشرے کے بغیر ناممکن اَمر ہے۔ اقبال کا تصور موناڈز Monads (انفرادی خودیاں) مسلم اُمہ کے داخلی عملوں اور خارجی مظاہر پر واضح روشنی ڈالتا ہے۔ مسلم اُمہ کی حالیہ بیداری کی جڑیں جمال الدین اسد آبادی اور ان کے رُوحانی شاگرد علامہ اقبال کے ہاں اسلامزم میں

دریافت کی جاسکتی ہیں، تاہم فلسفۂ اور مذہب کے میدان میں اقبال کی خدمات ان کی نسبت کہیں زیادہ ہیں جس سے اب تک مسلم اُمہ متاثر ہو رہی ہے اور جس میں اقبال کے فلسفے کا ادراک بتدریج بڑھ رہا ہے۔ ان کا نظریۂ 'خودی' جو کہ 'بے خودی' کے نظریئے سے مکمل ہوتا ہے، مستقبل میں اسلام اور مسلمانوں کی تقدیر کو جس کا خدا نے ان سے وعدہ کر رکھا ہے، حقیقتِ واقعہ بنانے کے عمل کی تکمیل کر سکتا ہے۔

قبل اس کے کہ وہ اپنے فلسفۂ خودی کو مثنوی اسرارِ خودی میں پیش کرتے اُنھوں نے اسلام اور مسلم کلچر کی عقلی بنیادیں تلاش کر لی تھیں۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اسلام کائنات کو ایک حقیقت کے طور پر دیکھتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ جو کچھ اس کائنات میں موجود ہے وہ اسے حق تسلیم کرتا ہے نیز یہ کہ کائنات میں 'شر' کا وجود لازمی نہیں ہے اس کائنات کی تجدید اصلاح ممکن ہے جس سے بتدریج 'گناہ' اور 'شر' کے عناصر کا خاتمہ کیا جا سکتا ہے۔

جو کچھ کہ کائنات کے اندر ہے خدا کا ہے کائنات کی بظاہر تباہ و برباد کر دینے والی بے ہنگم قوتوں کو مسخر کر کے حیات بخش قوتوں میں بدلا جا سکتا ہے بشرطیکہ انسان عقل و فہم کی خدا داد صلاحیتوں کو بروئے کار لائے۔[۲۰]

اس سے قطع نظر کہ بلاشبہ یہ اسلام کے حوالے سے ایک جدید زاویۂ نگاہ ہے۔ یہ تصور جو ۱۹۰۹ء میں تشکیل پایا تھا، بعد میں اقبال کے فلسفۂ 'خودی' کا مبدأ ثابت ہوا۔ اقبال کے فلسفۂ خودی اور اس کے تتمہ یعنی تصورِ 'بے خودی' کی ترقی اور استحکام ان کی فارسی شاعری میں جا بجا نظر آتا ہے جو اب عالمی اَدب کا درجہ رکھتی ہے۔ اسی عرصے میں انسانیت کو تباہی و بربادی کا سامنا کرنا پڑا اور دوسری عالمی جنگ میں مسلم اقوام پر انتشار، انحطاط اور غیر ملکی استعمار جیسی آفات کو مسلط کر دیا گیا۔

مسلم اُمہ کی تاریخ کا یہی وہ نازک مرحلہ تھا جب اقبال نے اسلام اور مسلمانوں کی نشأۃ ثانیہ کے لیے صدا بلند کی۔ حسرت و یاس کے ان تاریک لمحات میں اُنھوں نے اسلام اور مسلمانوں کے روشن مستقبل کی اُمید پیدا کی۔ حقیقت میں یہ کام طوفان سے لڑنے کے مترادف تھا لیکن اُنھوں نے یہیں بس نہیں کیا بلکہ آگے بڑھ کر وہ اپنے دور کے مسلمانوں کے قلوب و اذہان میں اسلام کو بحیثیت ایک آئیڈیل مذہب کے شعور کے پختہ تر کرنے کا فریضہ انجام دیتے رہے۔ ان کے فلسفۂ مذہب نے انسانی ذات یا خودی کے حرکی تصور میں اپنے لیے مضبوط بنیادیں تلاش کر لی تھیں جو کہ ان کی نظر میں انسان کی انفرادیت کا مغز یا مرکزی نقطہ تھا۔[۲۱]

ان کے نظامِ اصطلاحات میں بطور ایک محدود مرتکز تجربہ کے ذات یا خودی کا وجودِ حقیقی ہے اگرچہ اس کی حقیقت عقل و فراست کی سرحدوں سے پرے ہے۔[۳]

مزید برآں ان کے نزدیک خودی حتماً ذاتی اور موضوعی ہے۔ اقبال خود رقم طراز ہیں: ''خودی کی وحدت کا ایک اور امتیاز اس کی لازمی خلوت و یگانگت ہے جو اس کی بے ہمتایت کو ظاہر کرتی ہے''[۴]

اقبال کے نظامِ فکر میں ذات یا انا تخلیقی صلاحیت سے بہرہ مند اور ایک آزاد اقدام کی استعداد کی حامل ہے جو اسے علت و معلول کے تسلسل میں اپنے طور پر ایک آزاد علّیت بنا دیتا ہے۔ یہ انا کا تخلیقی کردار ہی تو ہے جس نے اسے زمان و مکان کی مسلط کردہ حدود و قیود کو عبور کرنے کے قابل بنا دیا ہے۔ انا بالذات ایک نقطۂ (ماسکہ) نور ہے جو ہمارے وجود کے مرکز میں واقع ہے، ذات یا خودی کے استحکام کا انحصار کسی دائمی آرزو یا جذبۂ محبت پر ہے۔ وہ اپنی مثنوی اسرار و رموز میں ذات یا خودی کی استعاراتی انداز میں تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

نقطۂ نوری کہ نامِ او خودیست
زیرِ خاک ما شرارِ زند گیست
از محبت می شود پائندہ تر
زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر
از محبت اشتعالِ جوہرش
ارتقای ممکنات از جوہرش
فطرت او آتش اندوزد زعشق
عالم افروزی بیاموزد زعشق[۵]

[جس نوری نقطے کا نام خودی ہے ہمارے خاکی تن میں زندگی اسی کے سبب سے ہے۔ ہر خودی عشق سے وابستگی کی بنا پر زیادہ پائیدار بن جاتی ہے اور زندگی، سوز و ساز اور درخشانی کے اعتبار سے کئی گنا ہو جاتی ہے۔ محبت و عشق سے اس کے جوہر کو حرکت نصیب ہوئی ہے اور تکوینی ارتقا اسی کے وجود سے جاری ہے۔ اس کی ماہیت و فطرت عشق سے گرمی حاصل کرتی ہے اور عشق ہی اسے دُنیا کو روشن کرنا سکھاتا ہے۔

خودی اور حیاتِ اجتماعی

اقبال کا تصورِ خودی اسلام کے بارے میں ان کے اپنے نظریات سے بہت زیادہ مربوط

اور ہم آہنگ ہے۔ ان کے نزدیک اسلام ایک عمرانی سیاسی قوت ہے جو زندگی اور ترقی پسندانہ تصور پر مبنی ہے وہ اسلام کو انسانی تاریخ میں زبردست ترقی پسند تحریک کے طور پر دیکھتے ہیں جس کی بدولت تاریخ میں آرٹ، فلسفہ، قانون اور سائنس کا ظہور ہوا جس سے مشرق میں جدید اور روشن دور کا آغاز ہوا اور جس کے زیرِ اثر مغرب بھی آیا۔ علامہ نے اسلام اور مسلمانوں کے عروج کو مستقبل بعید میں نہیں دیکھا، ان کے نزدیک اسلام میں موجودہ انسانی صورتِ حال کی تبدیلی اور اصلاح کی بھرپور صلاحیت موجود ہے۔

انسانی 'انا' کو ایک دائمی تخلیقی مرکزیت تصور کرتے ہوئے کہ جس کی استعداد مثالی مسلم معاشرے کے اندر آ کر کئی گنا بڑھ جاتی ہے، اقبال مسلم کردار کی پوشیدہ صلاحیتوں اور مسلم اُمہ کے اس اہم تاریخی کردار کو ثابت کرتے ہیں جو وہ نہ صرف ادا کرنے کے قابل ہے بلکہ اسے ادا کرنا چاہیے تاکہ وہ ازسرِنو اپنی تقدیر کو سنوارنے کے لیے مخالف قوتوں سے نبرد آزما ہو اور آج کی باہم متصادم و متحارب دُنیا میں انسانیت کے لیے امن، محبت، مساوات اور عالمی برادری کے قیام کے لیے رہنما اُصول کا کردار ادا کرے۔ اس نصب العین کا حصول اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اُمت ایک حیاتیاتی وحدت کی شکل اختیار نہ کرے جس کے تمام اعضا باہم دگر مربوط ہوتے ہیں۔ ایک 'انا' کی تشکیل مسلم اُمہ پر لازم ہے جو خود بین خودنگر اور خود اعتماد ہو اور غیر حقیقی انا کا مقابلہ کرے جو اس کی حیاتِ اجتماعی کے لیے خطرہ ہے۔ اس صورتِ حال میں حیاتیاتی کل کی ایسی تمام شعوری جدوجہد اقبال کے فہم کے مطابق خودیوں کا معاشرہ تشکیل دینے سے مراد اس اَمر کا مقتضی ہے کہ وہ 'ذات'' یا خودی کے فہم میں گہرا اور قابلِ اعتماد علم حاصل کرے۔ اس کی ضرورت اس لیے بھی مسلّم ہے کہ اخلاقی حس کے حوالے سے میرا وظیفہ کیا ہے، اس اَمر کا مقتضی ہے کہ اس بات کا صحیح ادراک ہوتا کہ 'مَیں ہوں' کیا ہے۔ گویا اقبال کے فلسفے کے پیشِ نظر قوم کے ارتقا کی بنیادی شرط 'خودی' کا صحیح ادراک ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اقبال کا سب سے اہم کام یہ ہے کہ اُنھوں نے اپنے فلسفۂ خودی کے ذریعے شخصیت کے فہم میں اضافی صلاحیتوں کے حصول کے لیے راہ ہموار کی ہے۔ اُنھوں نے اپنی بہترین صلاحیتوں کو بطور شاعر اور مذہبی دانش ور کے خودی کے اس تباہ شدہ تصور کو جو گذشتہ دو یا تین صدیوں سے مسلمانوں میں مرسوم تھا، ترقی دینے کے لیے بھرپور طور پر استعمال کیا۔

اسلام اور مغرب

عقلی اعتبار سے حکمت یونان نے ابتدائی مسلم فکر کے لیے جو کردار ادا کیا تھا وہی دورِ جدید کے مسلمانوں کے لیے مغربی فکر بھی ادا کر رہا ہے۔ حکمتِ یونان نے اسلام کی عقلی بنیادوں کو اپنی صوری منطق (Formal Logic) کے زور پر چیلنج کیا تھا، جب کہ دور جدید کی مسلم دُنیا مغرب کے حسی علوم کے نتائج اور اس کی ٹیکنالوجی کے حیرت انگیز کارناموں سے خائف نظر آتی ہے۔ علامہ بھرپور تیقن اور کامل اعتماد سے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حسی علوم جو تمام سائنسی طریقہ کار کی اساس ہیں، اسلام قطعاً ان سے غیر مانوس نہیں بلکہ یہ تو درحقیقت ان قرآنی تعلیمات کے ثمرات و حاصلات ہیں جو مظاہر فطرت پر غور و فکر کرنے اور تاریخی عمل کو سمجھنے پر اصرار کرتی ہیں۔ اقبال گویا یہ ثابت کرتے ہیں کہ مغرب کا وہ سائنسی طریقۂ کار جسے وہ بطور ایک تحدّی (چیلنج) کے ترقی پذیر ممالک کے خلاف استعمال کرتا ہے، یہ اس کی اپنی دریافت ہرگز نہیں ہے بلکہ درحقیقت اسلام ہی کا ورثہ ہے اور یہ وقت کا تقاضا ہے کہ مسلمان اس دعویٰ کو پھر سے اپنائیں۔ اس مقصد کے لیے زبانی کلامی دلائل بے سود ہوں گے بلکہ انھیں اپنے فکر و عمل سے اس دعوے کی سچائی کو ثابت کرنا ہوگا۔

خودی اور آج کی مسلم دُنیا

ایک بار پھر اسی ذات یا خودی کا حوالہ دیتے ہوئے اور اسی صورتِ حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے مغرب کی دشمنی کو خواہ وہ مستقبل بعید میں ہی کیوں نہ نظر آتی ہو، خودی یا ذات کی بقا کے لیے اغیار کی جانب سے خطرہ اور دھمکی متصوّر ہوگی۔ اقبال کی اصطلاح میں اسے 'انا' اور 'غیر انا' کے تصادم کا نام دیا جاسکتا ہے۔ فکرِ اقبال کا کوئی طالب علم اس حقیقت سے بے خبر نہ ہوگا کہ ان کے نزدیک خودی اپنی توسیع اور ارتقا کی خاطر درحقیقت غیر انا کی محتاج ہے، جس سے وہ چیلنج کا ادراک کر کے اپنے آپ کو خارجی واقعیت بننے کے لیے ازسرِنو منظّم کرتی ہے۔ چنانچہ اقبال کے دلائل کی روشنی میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مسلم دُنیا کے حوالے سے جو رویہ مغرب نے اختیار کر رکھا ہے وہ 'غیر انا' کا ہے مسلم اُمہ کو اپنی نظریاتی بنیادوں پر قائم رہتے ہوئے اور اقبال کے نقطۂ نظر کو پوری طرح سامنے رکھتے ہوئے اپنے ادراکِ ذات میں بہتر فہم کے ساتھ آگے بڑھنا چاہیے۔ اپنے آپ کو ایک حیاتیاتی کل یا ایک اجتماعی خودی تصور کرتے ہوئے اپنی غایات کا ازسرنو جائزہ لیتے ہوئے، موجود تاریخی صورتِ حال کے حوالے سے جدید زاویۂ نگاہ قائم کرتے ہوئے اور

اپنے اتحاد و ارتقا کے راستے کی ہمہ نوع مزاحمتوں کو 'غیر انا' کے اس درجے میں جس کی وہ مستحق قرار پائیں، کے واضح فہم وادراک کی اشد ضرورت ہے۔ اس پورے بیان کا مفہوم صرف اسی قدر ہے کہ آج کی مسلم اقوام پر وحدت و یگانگت کی اہمیت واضح کی جائے جو بدقسمتی سے کہیں بھی دیکھنے میں نہیں آتی البتہ اس کی آرزو عمومی طور پر موجود ہے۔

واحد راستہ جو مسلم اُمہ کو بطور اجتماعی خودی کے ایک محکم و استوار وحدت و کلیت کی منزل سے ہمکنار کرتا ہے، وہ اتحاد بین المسلمین کا راستہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال اتحادِ اُمت کے لیے کمر بستہ ہوئے اور تادم واپسیں اس عظیم غایت کے حصول کے لیے ان تھک جدو جہد جاری رکھی۔ وہ اس یقین سے مسلح تھے کہ اگر معمولی نوعیت کے اختلافات کو نظر انداز کر دیا جائے اور ہر فرقہ اپنے مسلکی دائرے میں رہتے ہوئے تحمل و بردباری کا مظاہرہ کرے تو اس مقصد تک رسائی یقیناً ممکن ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں ایک بار پھر 'بے خودی' کے تصور کی احتیاج کھل کر سامنے آتی ہے۔ شعوری اور ارادی طور پر اُمت کے اجتماعی مفاد کے سامنے سرنگوں ہو کر مسلمان اپنی تقدیر سنوار سکتے ہیں۔ اسلام کی رُوح صرف اسی صورت میں مجسم ہو سکتی ہے کہ مسلمان اور پوری انسانیت میں حریت، مساوات اور مواخات کی صفاتِ حسنہ کو فروغ دیا جائے، اس لیے کہ اسلام اپنی اعلیٰ اقدار و غایات کو صرف شعورِ ذات سے متصف افراد پر مشتمل معاشرے میں ظاہر کرتا ہے۔ نیز اسلام ایسی اقدار کو وجود بخشتا ہے جو انسانیت کی اخلاقی و رُوحانی ترقی کے ساتھ ساتھ زمان و مکان میں مادّی ارتقا کی ضمانت فراہم کرتی ہیں۔ علامہ کی شاعری میں مسلم اُمہ کی وحدتِ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات سے والہانہ محبت و تعظیم کے اس جذبے میں جو پوری زندگی ان پر غالب رہا، مضمر نظر آتی ہے۔ اُنھوں نے اس شعلہ کو پھر سے ہر مسلمان کے دل میں روشن کرنے کی بھرپور سعی فرمائی:

حریت زاد از ضمیرِ پاک او — این می نوشین چکید از تاکِ او
نا شکیبِ امتیازات آمدہ — در نہادِ او مساوات آمدہ
عصرِ نو کاین صد چراغ آوردہ است — چشم در آغوش او وا کردہ است

''آزادی کے جذبے نے اسی قلبِ مطہر سے جنم لیا اور یہ شیریں شراب اسی کی رگ تاک سے ٹپکی۔ اُنھوں نے تمام امتیازات کو مسترد کر دیا۔ مساوات اُن کی پاکیزہ فطرت میں شامل تھی۔ یہ جدید دُنیا جو اپنے ساتھ سیکڑوں چراغوں کو لائی ہے اس نے اُنہیںؐ کی آغوش میں آنکھ کھولی۔''

نہ افغانیم و نی ترک و تاریم
چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیزِ رنگ و بو بر ما حرام است
کہ ما پروردۂ یک نو بہاریم

''ہم افغان، ترک اور تاتاری نہیں ہیں ہم ایک ہی چمن کی سرزمین سے اُگے ہیں اور ایک ہی درخت کی شاخیں ہیں۔ رنگ و نسل کے امتیازات ہمارے دین میں حرام ہیں کیونکہ ہم ایک ہی بہار کے پروان چڑھائے ہوئے پھول ہیں۔''[ترجمہ: محمد اظہر

حواشی

1- Allama Muhammad Iqbal: *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, lahore. 1977.p. 89.

2- Allama Muhammad Iqbal :*Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore. 1971. p. 95-96.

3- *ibid*. p.98.

4- *ibid*.p.99

5- Translation by R.A Nicholson: S*ecrets of Self*, Lahore. 1944.p.28.

اقبال اور اخلاقیات کی نئی فکری اساس

حضرت علامہ اقبال کے افکارِ عالیہ کا ایک بڑا حصہ ان کے اخلاقی تصورات پر مشتمل ہے جو اتنے مربوط ہیں کہ بجائے خود ایک اہم نظریۂ اخلاق کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کے یہ اخلاقی تصورات ناگزیر طور پر فلسفے کی دو اہم شاخوں یعنی مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات کے ذیل میں آتے ہیں، اگرچہ اس گفتگو میں ہمارا سروکار بنیادی طور پر حضرت علامہ کے اخلاقی افکار سے ہے، تاہم بعض حوالوں سے بعض مابعد الطبیعیاتی پہلو بھی زیرِ بحث آسکتے ہیں، گو ان کے ٹھیٹھ مباحث سے گریز کیا جائے گا، تاکہ اصل موضوعِ بحث واضح ہو سکے۔

تاریخی اعتبار سے انسان کا اخلاقی شعور کب بیدار ہوا، اس کے بارے میں کوئی بات قطعیت کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی، ابتدائی عمرانی زندگی کے رسم و رواج، اساطیری تصورات اور بعد ازآں مذاہبِ عالم کو بجا طور پر انسان کے اخلاقی شعور کا سرچشمہ کہا جا سکتا ہے، جس سے مراد ہے اعمال کے بارے میں غلط اور صحیح، صائب اور غیر صائب ہونے کا شعور جو علم الاخلاق کی بنیاد ہے، پروفیسر میکنزی کے بقول اخلاقی مسائل انسانی ذہن میں قدیم ترین ادوار سے موجود رہے ہیں، بعض قدیم تہذیبوں میں مجموعی اخلاقی تصورات کی موجودگی بھی ثابت ہے، لیکن جدید مفہوم میں اخلاقیات اپنی مرتب حالت میں یونانی مفکرین اور خاص طور پر ارسطو کے رہینِ منت ہے جس نے طبیعیات، مابعد الطبیعیات، سیاسیات اور دیگر علوم کی طرح اخلاقیات کو بھی باقاعدہ صورت میں پیش کیا، اور مسرت یا سعادت کو انسانی زندگی کی غایت الغایات قرار دیا[1] اسلامی فکر کے ارتقا کے ابتدائی عرصے میں جو کئی صدیوں پر محیط ہے، اخلاقی فکر کو عقائد سے الگ کرنے نہیں دیکھا گیا تھا، شاید اس کی ضرورت بھی نہ تھی، اس لیے کہ قرآنِ کریم اور سیرتِ طیبہ کے اخلاقی پہلوؤں کی جامعیت نے مسلمانوں کو اخلاقیات کے عقلی مباحث سے بے نیاز کر دیا تھا، لیکن اسلامی تہذیب میں یونانی علوم و افکار کے فروغ نے اور تہذیب و معاشرت کے پیچیدہ ہوتے

ہوئے مسائل نے فلسفیانہ بنیادوں پر اخلاقی فکر کی ضرورت پیدا کر دی، چنانچہ بوعلی سینا، ابن مسکویہ، نصیر الدین طوسی اور جلال الدین دوانی جیسے مفکرین نے اپنے اپنے عہد میں اپنے اخلاقی تصورات کو مرتب انداز میں پیش کیا جو مجموعی طور پر اسلامی فلسفۂ اخلاق کہلایا، فارسی زبان کے اکثر بڑے شعرا کے اشعار میں ان کے اخلاقی تصورات بکھرے ہوئے ہیں جن کو یک جا صورت میں دیکھنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے، ان شعرا میں فردوسی، سعدی، نظامی، جامی اور سب سے بڑھ کر مولانا روم شامل ہیں، سعدی اور رومی کو شاعری میں اخلاقی فکر کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے، متأخرین میں صائب، بیدل اور اِن سب بڑھ کر علامہ اقبال علیہ الرحمہ ایسے شعرا ہیں جن کے ہاں نسبتہً وسیع تر تناظرات کے ساتھ باقاعدہ اخلاقی تصورات ملتے ہیں، مرزا عبدالقادر بیدل عظیم آبادی کے اخلاقی افکار کو خود علامہ اقبال نے بے حد سراہا اور ان کو ایک حرکی فلسفۂ حیات کا سرچشمہ قرار دیا، بیدل کے اخلاقی فلسفے کے یوں تو کئی پہلو ہیں اور ان میں سے ہر ایک قابل توجہ ہے، لیکن ان کے اخلاقی فلسفے کا مرکزی نقطہ ان کی ''خودنگاہی کی تعلیم، جس کو اقبال کے فلسفۂ خودشناسی کی پیش بینی بھی کہا جا سکتا ہے، بیدل کی خود بینی اور خودنگاہی کے کئی رنگ اور کئی پہلو ہیں جن کا احاطہ اس مختصر مضمون میں ممکن نہیں، البتہ ان کا ایک معروف شعر ان کے نقطۂ نظر کی بہت حد تک ترجمانی کرتا ہے، یعنی

ستم است اگر ہوست کشد کہ بہ سیر سرو وسمن در آ
تو ز غنچہ کم نہ دمیدہ ای، درِ دل کشا بہ چمن در آ

(ترجمہ) ''یہ بات ستم سے کم نہیں کہ تجھے سیرِ سرو سمن کی ہوس کھینچے کھینچے لیے پھرے، تو بذاتِ خود کسی غنچے سے کم تر درجے میں نہیں کھلا، دل کا دروازہ کھول اور چمن میں آ جا۔'' گویا دل کے چمن کے ہوتے ہوئے کسی اور چمن میں جانے کی کیا ضرورت ہے، شاید اسی مفہوم میں عارفِ شیراز نے کہا تھا:

سالہا دل طلبِ جامِ جم از ما می کرد   آنچہ خود داشت ز بیگانہ تمنا می کرد

اسے ہم بروں بینی کے مقابلے میں دروں بینی کا پیغام بھی کہہ سکتے ہیں، یوں اس کے رشتے ''وفی نفسکم فلا تبصرون'' کے قرآنی حکم سے بھی ملائے جا سکتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ بیدل کا خودنگاہی کا پیغام بھی خودشناسی کی دعوت سے خالی نہیں، لیکن نظریۂ خودی کی اساس پر خودشناسی کی دعوت قدرت نے اقبال کے لیے مخصوص کر رکھی تھی اور وہی اس کا حق ادا کر پائے،

یہ رتبۂ بلند ملا جس کو مل گیا، اقبال کی اخلاقی فکر کا مختصر تجزیہ پیش کرنے سے پہلے بیسویں صدی کے اوائل میں مغرب کی فکری دنیا کے معروف تصورات کو ایک نظر دیکھ لینا نامناسب نہ ہوگا۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں مغرب کی اخلاقی فکر کے ارتقا کی تاریخ کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کے زمانۂ قیامِ یورپ میں مغرب اور بالخصوص انگلستان میں چار پانچ بڑے اخلاقی مفکرین کے افکار کی بازگشت موجود تھی، یعنی اسپائی نوزا، بٹلر، ہیوم، کانٹ اور سجوک، مذکورہ مفکرین کے اخلاقی فلسفے انتہائی انفرادی خدوخال کے حامل ہیں، اس لیے ان کی عمومی درجہ بندی خاصی مشکل ہے، البتہ اقبال کے زمانۂ طالبعلمی میں اخلاقیات کے دو بڑے دبستان عمومی اخلاقی فکر پر اثر انداز تھے، یعنی ہیگل کی تصوریت کے زیر اثر اُبھرنے والا غایتی مکتب فکر اور دوسرا بینتھم اور سجوک کے اثر سے پروان چڑھنے والا لذتی افادی نقطۂ نظر، مؤخرالذکر کو مختصراً نفسیاتی لذت پسندی کا نظریہ بھی کہا جاسکتا ہے، تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں، مختصر یہ کہ بینتھم اور اس کے مقلدین کے نزدیک اگر ''افعال غایت درجے کی لذت پیدا کریں تو وہ صائب ہیں، وگرنہ غیر صائب'' اس نظریئے پر بہت اعتراض وارد ہوئے لیکن یہ نظریہ آج بھی کسی نہ کسی صورت میں قابل قبول سمجھا جاتا ہے، دوسرا بڑا نظریہ افادیت یا افادیت پسندی کا تھا جس کے رشتے اگر ایک طرف مادیت پسندی سے ملتے تھے تو دوسری طرف اس کا تعلق عقلیت پسندی سے بھی تھا کیونکہ اس نظریئے کو عقلی افادیت بھی کہا جاتا ہے[۲] کیمرج میں علامہ اقبال نے بی اے کے مقالے کے لیے جو دو عنوانات منظوری کے لیے دیئے تھے ان میں ایک اخلاقیات بھی تھا، ممکن ہے کہ اس کا ایک سبب ان کے استاد ڈاکٹر میک ٹیگرٹ ہوں جن کا سلسلہ فکر افادیت پسندوں سے ملتا تھا، یہ اور بات ہے کہ وہ خود عمر بھر مابعدالطبیعیاتی فکر کی تشکیل میں مصروف رہے، افادیت پسندی کا ترقی یافتہ مفہوم یہ تھا کہ جو چیز معاشرے کے زیادہ سے زیادہ افراد کو فائدہ پہنچائے وہ صائب ہے، فائدے سے مراد خوشی اور شادمانی بھی لی جاتی تھی، اس لیے لذتیت اور افادیت دونوں بعض اوقات ایک دوسرے کے بہت قریب آجاتے تھے۔ علامہ اقبال نے اپنے فلسفۂ اخلاق کی تشکیل میں جہاں افادیت کے تصور کو ایک خاص مفہوم میں قبول کیا (جو چیز خودی کو مستحکم کرے مفید یا درست ہے)، وہاں غایتی مکتبِ فکر سے تکمیل ذات نیز کائنات کی ارتقائی حرکت کے تصور کا بھی ایک خاص حد تک اثر قبول کیا۔

ایک مفکر کی حیثیت سے اقبال کا سب سے بڑا مسئلہ زندگی کی غایب الغایات کا تعین تھا،

اس معاملے میں وہ بہت جلد بعض نتائج تک پہنچ گئے تھے، اپنے ایک خطبے میں جس کا عنوان Islam as a moral and political ideal تھا، اور جو اقبال نے یورپ سے واپسی کے بعد ۱۹۰۹ء میں انجمنِ حمایتِ اسلام کے ایک سالانہ اجلاس میں دیا تھا، اقبال نے دنیا کے تین بڑے مذاہب کے اساسی تصورات کا تجزیہ پیش کیا تھا، جس کو مختصراً یوں پیش کیا جاسکتا ہے کہ بدھ مت کا بنیادی تصور دُکھ یا رنج والم ہے، انسان اس حقیقت کے روبرو اپنے آپ کو بے بس پاتا ہے، شعورِ انسانی اور دکھ کے درمیان ایک ناقابلِ انقطاع رشتہ ہے، گویا یہ دونوں یعنی انسانی شعور اور دکھ درد ایک دوسرے کے ساتھ ہیں، درد سے چھٹکارا پانے کے لیے شعور سے چھٹکارا پانا ضروری ہے، چونکہ شعور انسانی ذات کی ایک لاینفک صفت ہے، اس لیے فنائے ذات انسان کے لیے مقصودِ اصلی ہے جو تعطل ذات اور ترکِ لذات سے حاصل ہوسکتی ہے، عیسویت بطور نظام گناہ کے تصور پر قائم ہے، نیز اس خیال پر کہ دنیا اپنی اصل میں شر ہے اور گناہ کا داغ انسان کی موروثی ودیعت ہے، انسانوں کو ازلی گناہ کے احساس سے نجات دِلانے کے لیے ایک نجات دہندہ کی ضرورت ہے، اقبال کے نزدیک ازلی گناہ کا تصور نیز نجات دہندہ کی ضرورت کا یہ تصور انسان کو ایک اُدھوری شخصیت قرار دیتا ہے، جسے نجات کے لیے واسطے کی ضرورت ہے۔ اس خطبے میں اقبال زرتشتیت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کی رو سے دنیا خیر بھی ہے اور شر بھی، ان دونوں قوتوں کے درمیان آویزش ازل سے جاری ہے، انسان کو اختیار ہے کہ چاہے تو خیر کا ساتھ دے، چاہے تو شر کا ساتھ دے، اسلام کے حوالے سے حضرت علامہ کا ارشاد ہے کہ اسلام کی رُو سے دنیا جائے خوف وخطر ہے، اسلام انسان کو خوف کے بنیادی جذبے سے نجات دِلانا چاہتا ہے، علاوہ ازیں اسلامی تعلیمات کی رو سے انسان کو اپنی ذات کی تشکیل وتکمیل کا اختیار حاصل ہے، چنانچہ اگر انسان چاہے اور جہدِ مسلسل سے کام لے تو اس مقامِ بلند تک پہنچ سکتا ہے جسے ''نیابتِ خداوندی'' کہا جاتا ہے۔[۳]

اقبال کے نزدیک اسلام فرد کو لامتناہی قوت کا حامل قرار دیتا ہے، جس کا سرچشمہ اس کی انفرادیت ہے، جیسا کہ عرض کیا گیا اقبال نے یہ خطبہ ۱۹۰۹ء میں دیا تھا جبکہ ابھی ''اسرارِ خودی'' کی تخلیق نہیں ہوئی تھی، ہوسکتا ہے اس کے بنیادی تصورات اس خطبے کی تکمیل کے وقت اقبال کے ذہن میں ہوں، اس خیال کو کہ اسلام کے نزدیک فرد کی ''انفرادیت'' لامتناہی قوت کا سرچشمہ ہے، ان کے تصورِ خودی کا اولیں نقش قرار دیا جاسکتا ہے، یہاں مختصراً اس بات کا تذکرہ بھی ضروری ہے کہ مغرب کی اخلاقی فکر میں ''ارادہ'' (WILL) اور ''نیت'' (Intention) بنیادی تصورات کی

حیثیت رکھتے ہیں، ان مباحث میں ''ذات'' (Self) کا تصور بہت کم مرکزِ توجہ بنا ہے، حالانکہ ارادے اور نیت کا سرچشمہ انسانی ذات ہی ہے، مغرب کے جدید اخلاقی فلسفوں کے سرخیل اسپائی نوزا (Spinoza:1632-77) نے مفصل ترین اخلاقی نظام پیش کیا، تاہم غایتِ حیات کے حوالے سے اس کے افکار کا خلاصہ یہ ہے:

کہ غلط اعمال عقلی غلطیوں کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو شخص وضاحت اور صراحت کے ساتھ اپنے آپ کو اور اپنے جذبات کو سمجھتا ہے، وہی خدا سے محبت کرتا ہے، اس کی کتاب اخلاقیات (مطبوعہ ۱۶۷۷) بہت حد تک افلاطونی فکر کی ترجمان ہے، اس کے فلسفۂ اخلاق کا خلاصہ یہ ہے کہ اخلاقیات عبارت ہے معرفتِ خداوندی اور محبتِ خداوندی کی تکمیل سے، انھی کے نتیجے میں ہی انسان اپنے ابنائے جنس سے محبت کا اہل ہوتا ہے اور ''مکمل مسرت'' بھی حاصل کر سکتا ہے۔[۵] اسپائی نوزا کے بعد کی مغربی اخلاقی فکر کا بیش تر حصہ لذتیت اور افادیت کی بحثوں سے عبارت ہے، گو نفسیاتی ژرف نگاہی اور اہم فلسفیانہ نکات سے خالی نہیں۔ کانٹ اور ہیگل ان مفکرینِ اخلاق میں سے ہیں جن کا فلسفۂ اخلاق ان کی مجموعی فلسفیانہ فکر کا ایک جزو ہے، بجوک، گرین اور بریڈلے جدید مفکرینِ اخلاق میں سے ہیں، ان میں کچھ غائتی (یعنی اعمال کی غایت کو سامنے رکھ کر ان کے صائب یا غیر صائب کا فیصلہ کرنے والے) اور کچھ قانونی کہلاتے ہیں جیسے مثلاً کانٹ جن کا فلسفۂ اخلاق قانونی یا وضعی (Formal) ہے، اس اعتبار سے علامہ اقبال کا فلسفۂ اخلاق غایتی ہے۔

اسلامی فکر کی تاریخ کو دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ابتدائی دو تین صدیوں کے دوران مسلمانوں کو کسی قائم بالذات فلسفۂ اخلاق کی ضرورت نہیں پڑی۔ لیکن تیسری چوتھی صدی ہجری میں یونانی علوم کے فروغ نے اخلاقیات کے تصور کو بھی متعارف کرایا، آنے والے ادوار میں اس علم نے اسلامی معقولات میں بہت اہمیت حاصل کی۔ جہاں تک یونانی علوم اور اسلامی فکر پر ان کے اثرات کا تعلق ہے، شاید ان کا صحیح اندازہ کبھی نہ لگایا جا سکے، خود علامہ اقبال کے الفاظ میں ''جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں فلسفۂ یونان کی حیثیت تاریخِ اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی رہی ہے۔''[۶] حکمائے یونان میں بھی ارسطو کی تعلیمات نے خاص طور پر اسلامی ذہن پر بہت گہرے اثرات مرتب کیے، اسلامی دنیا کے تمام بڑے فلسفی یونانی فکر ہی کے علمبردار دِکھائی دیتے ہیں، ابونصر فارابی جس کی وسعتِ فکر سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، مجموعی طور پر ارسطو طالیسی فکر

ہی کا نمائندہ ہے، ارسطو کو جن علومِ عالیہ کا بانی ہونے کا شرف حاصل ہے ان میں طبیعیات، مابعدالبیعیات، منطق اور اخلاقیات کو خاص اہمیت حاصل ہے، مسلمان مفکرین میں فارابی نے ارسطو کی اخلاقیات کا بھی غائر مطالعہ کیا اور ''مدینۂ فاضلہ'' لکھ کر اپنی اجتماعیت پسندی کو فروغ دیا، فارابی یونان کے عقلی علوم پر اس حد تک حاوی ہوا کہ اس کو معلم اول ارسطو کے مقابلے میں ''معلمِ ثانی'' کہا گیا، بوعلی سینا نے ارسطو کی مابعدالطبیعیات اور طب میں تخصیص حاصل کی، فارابی کے توسط سے اور اپنی کاوشوں سے وہ بھی ارسطو ہی کی فکر کا مقلد نظر آتا ہے، اخلاقیات میں ارسطو کا اہم ترین تصور ''مسرت یا انبساط'' ہے جس نے آنے والی تمام صدیوں کے اخلاقی تصورات پر مہر دوام ثبت کردی، ارسطو کے خیال میں تمام انسانی اعمال کی غایت مسرت یا انبساط ہونی چاہیے، اس کے ساتھ اس نے ''سعادت'' (Blessedness) کا تصور بھی پیش کیا، اس کے خیال میں اخلاقی طور پر تکمیل یافتہ انسان مسرت یا انبساط سے بہرہ اندوز ہونے کے ساتھ ساتھ ''سعادت یافتہ'' (یا مسعود) بھی ہوتا ہے، گویا مسرت یا انبساط کے ساتھ ساتھ اس نے سعادت (Blessedness) کو اخلاقی تکمیل کا انعام قرار دیا، مسلمان مفکرین اخلاق کو سعادت کے اس تصور نے (جو شقاوت کا متضاد ہے) اس حد تک متأثر کیا کہ یہ اسلامی اخلاقیات کا سب سے محکم تصور بن گیا (امام غزالی کی 'کیمیائے سعات' صرف ایک مثال ہے)، غرض ارسطو اور اس کے مقلدین یا متاثرین کے نزدیک ''بہجت اور سعادت' کا حصول زندگی کی آخری غایت قرار پایا، بعض مسلمان مفکرین کے نزدیک ارسطو کا مذہب سعادت صرف وجودِ لذت اور فقدانِ الم ہی کے مترادف ہے نہ کہ سعادتِ اُخروی کے لئے بہرحال 'سعادت' کے تصور نے مسلمان مفکرینِ اخلاق کو بہت متاثر کیا۔ ابنِ مسکویہ کی تہذیب الاخلاق، نصیرالدین طوسی کی اخلاقِ ناصری اور جلال الدین دوّانی کی اخلاقِ جلالی بڑی حد تک اسی فکر سے مماثلت رکھتی ہے، شیخ الرئیس بوعلی سینا نے 'سعادت' کے تصور میں روحانی عنصر کو شامل کر کے اسے اسلامی اقدارِ حیات سے تطبیق دی۔ سوائے فارابی کے بعد کے مسلمان مفکرین نے اس معاملے میں زیادہ تر شیخ الرئیس ہی کی پیروی کی ۔نصیرالدین طوسی نے زندگی کی غایت ''سعادتِ قصویٰ'' یعنی Ultimate Happiness قرار دی تھی، ۔جلال الدین دوّانی نے اگرچہ 'سعادتِ قصویٰ' کے اس تصور سے بحث ضرور کی، لیکن اس نے کہا کہ اعمالِ انسانی کی آخری منزل ''خلافتِ الٰہی'' ہونی چاہیے، جہاں تک انسان صرف ''حکمتِ بالغہ'' ہی کے ذریعے پہنچ سکتا ہے۔

دیکھا جائے تو علامہ اقبال کے فلسفۂ اخلاق میں اسلامی فکر کے بہت سے اجزا گھل مل گئے ہیں، اقبال کی اخلاقی فکر کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اخلاقی شعور کو انھوں نے انفرادی اور اجتماعی زندگی ہر دو کے لیے ضروری ہی نہیں بلکہ لازمی قرار دیا ہے، اس اعتبار سے ان کی اخلاقی فکر ان کے فلسفے کے تمام اجزا میں جاری وساری نظر آتی ہے۔ لیکن اخلاقی فکر میں ان کی سب سے بڑی دین (Contribution) یہ ہے کہ انھوں نے شخصیت یا ذاتِ انسانی کو اخلاقی شعور کا مرکزی نقطہ قرار دیا، یہ پہلی بڑی تبدیلی تھی جو اقبال روایتی فکر میں بروئے کار لے آئے۔ جیسا کہ سطورِ بالا میں کہا گیا، روایتی فکر میں، خواہ وہ مغربی ہو یا مشرقی، نفسِ انسانی یا انسانی ذات یا شخصیت (Self) کو زیادہ اہمیت نہیں دی گئی، یا صرف اس حد تک اہمیت دی گئی ہے جس حد تک لذت کی نفسیاتی ماہیت کے تعین یا تشریح کا تعلق تھا، یہ اور بات ہے کہ تمام تر اخلاقی مباحث ذاتِ انسانی ہی کی بہتری یا اس کی آخری یا حتمی سعادت سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن یہ ذات یا نفسِ انسانی ہے کیا، اس پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی، اور اسے بنیادی قدر بھی نہیں بنایا گیا۔ لیکن علامہ اقبال نے روایتی اخلاقی فکر سے پہلا انحراف یہی کیا کہ شخصیت یا 'خودی' کو اخلاقی فکر کا مرکزی نقطہ قرار دیتے ہوئے تمام تر اخلاقی مباحث کی نوعیت ہی بدل دی، اتنی بات ضرور ہے کہ اخلاقیات کا ایک مکتبۂ فکر جو غایتی ہے (بہ مقابلہ قانونی یا وضعی کے) اس کے نزدیک انسانی اعمال و افعال کی غایت الغایات 'تکمیلِ ذات' (Self-fulfilment or Self-realisation) ہے۔ اقبال کی فکر مجموعی طور پر اسی غایتی دبستان سے تعلق رکھتی ہے، اس خاص معاملے میں وہ ہیگل کی تصوریت کے بھی قریب نظر آتے ہیں۔ ہیگل کے نزدیک بھی 'تصورِ مطلق' انسان کے ذریعے اپنی تکمیل کر رہا ہے، پروفیسر میکنزی کے الفاظ میں ۔''اس نے (ہیگل نے) کائنات کو ایک روحانی ارتقا کے طور پر دیکھا، جس کا نقطۂ عروج انسان ہے، اور وہ منزلِ مقصود جس کے حصول کے لیے انسان کوشاں ہے، انسان کی روحانی قوتوں کی زیادہ سے زیادہ تکمیل ہے۔''[۸]

علامہ اقبال نے خودی کے تصور میں مردِ کامل یا انسانِ کامل کے نظریۂ کو شامل کر کے اس میں نہ صرف غیر معمولی وسعت پیدا کر دی، بلکہ ایک ایسا اخلاقی نصب العین دنیا کے سامنے پیش کیا جو اعمالِ صالحہ، تخلیقیّت اور قوتِ تسخیر کا ایک دلاویز مرقع ہے، اس خاص معاملے میں اقبال نے عبدالکریم الجیلی کی شہرۂ آفاق تصنیف الانسان الکامل کے علاوہ مولانا روم کے تصورِ

انسانِ کامل سے بیش از بیش استفادہ کیا (شیرِ خدا و رستم دستانم آرزوست)۔ خودی کو ایک روحانی قوت تسلیم کر کے، نیز کائنات کی اساس کو روحانی قرار دے کر اقبال نے اخلاقیاتی فکر کو مابعد الطبیعیات کے ساتھ مربوط کر دیا، اسی طرح نیابتِ خداوندی کو خودی کی تکمیل کی آخری منزل ٹھہرا کر انھوں نے اپنی اخلاقی فکر کی مابعد الطبیعیاتی اساس کو اور زیادہ مستحکم کر دیا۔ غرض خودی اور اس کے استحکام کو ''اُمّ الفضائل'' (Summum Bonum) قرار دے کر اقبال نے اخلاقی فکر کی نوعیت کو یکسر بدل دیا۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو ان کے فلسفۂ اخلاق کی رو سے فضائل (Virtues) اور رزائل (Vices) کی ایک مکمل اور مفصل فہرست وجود میں آتی ہے، مثلاً فضائل میں خود شناسی، ضبط نفس، جدوجہد، خاراشگافی، مقاصد آفرینی، فقر و استغناء، آزادی، آرزومندی، حریتِ فکر، حق گوئی و بیباکی، عشق و آگہی اور علم و حکمت کو شامل کیا جا سکتا ہے، اسی طرح رزائل میں غلامی (خواہ اختیاری ہو یا اجباری)، دست سوال دراز کرنا، سستی، کاہلی، ناکردہ کاری، فضائل کے حصول سے اعراض، کذب و افترا، احساسِ کمتری، نفیِ ذات، یاس و قنوط، جمود و خمود جیسی صفاتِ غیر محمود سامنے آتی ہیں، ان فضائل و رذائل کے علاوہ اقبال کا عالمگیر پیغام، انسانیت کے لیے علم و عمل کے نئے سے نئے آفاق روشن کرتا ہے۔ اس لیے اسے عصر حاضر کا سب سے حیات افروز اور عمل انگیز فلسفۂ اخلاق قرار دیا جانا کسی طرح بھی خلافِ حقیقت نہ ہوگا۔ یہ کہنے کو فلسفہ ہے لیکن حقیقت میں ایک مکمل نظامِ عمل ہے

اقبال نے سات سو سال تک امتِ مسلمہ کے بہترین اذہان پر حکمرانی کرنے والے نظریۂ سعادت کو سکونی اور تجریدی سمجھتے ہوئے اس سے اعراض کیا، اور تکمیلِ ذات اور نیابتِ خداوندی کے تصور کو عصر حاضر کے لیے نسخۂ کیمیا کے طور پر پیش کیا، انھوں نے ڈارون کے مادی ارتقا کے مقابلے میں روحانی ارتقائیت کا تصور پیش کیا، سب سے بڑھ کر یہ کہ انھوں نے اخلاقی فکر کو ایک نئی مابعد الطبیعیاتی اساس فراہم کی اور اسے فکرِ جدید کے مناہج سے تطبیق دی، اسی طرح انھوں نے مادی افادیت اور لذتیت کے تصورات کو بھی رد کیا جو عصرِ حاضر کے مقبول ترین تصورات کہے جا سکتے ہیں۔

اس گفتگو کے آخر میں بظاہر ایک غیر متعلق سی بات کہنا چاہتا ہوں، لیکن شاید یہ بات موضوع سے اتنی دور بھی نہ ہو۔ اب سے کئی عشرے پہلے میں نے ایک بار ڈاکٹر برہان احمد فاروقی مرحوم سے ایک اتفاقی ملاقات کے دوران پوچھا تھا کہ کہیں اقبال کے نظریۂ خودی اور ان کے اخلاقی تصورات کو

ایک عملی نظام کے طور پر بھی آزمایا گیا ہے؟ انھوں نے پہلے مجھے حیرت سے دیکھا اور پھر کہا۔ ''شاید کبھی نہیں، اور کہیں بھی نہیں!'' اسی طرح ایک بار نوعمری کے بخشے ہوئے اعتماد کی بدولت میں نے اسلام آباد میں ہونے والے ایک سیمینار کے وقفے میں ایک بے حد مختصر گفتگو کے دوران ڈاکٹر محمد اجمل صاحب سے پوچھا تھا کہ کیا علامہ اقبال کے نظریۂ شخصیت کو کبھی معالجاتی نفسیات میں اور کلینکی نفسیات میں بھی بروئے کار لایا گیا ہے؟ انھوں نے بھی حیرت سے سوچتے ہوئے مختصراً کہا تھا۔ ''افسوس ہے کہ نہیں۔''

میری معلومات کی حد تک یورپ کی بعض یونیورسٹیوں اور بالخصوص کیمبرج یونیورسٹی میں اخلاقیات کو ایک طویل عرصے تک ایک الگ مضمون یا شعبۂ علم (Discipline) کے طور پر پڑھایا جاتا رہا ہے۔ اخلاقیات میں Tripos کے امتحانات تدریسی معمول کا حصہ رہے ہیں۔ شاید اب بھی ایسا ہو۔ افسوس ہے کہ ہمارے ہاں اخلاقیات کو ایک الگ تعلیمی Descipline کے طور پر نہیں اپنایا گیا۔ اگر ایسا ہوتا تو اقبال کا فلسفۂ اخلاق بنیادی نصابات کا حصہ ہوتا۔ اب تو فلسفے کا زوال ایک مسلمہ حقیقت بن چکا ہے، جس کا ایک نتیجہ فکر معقول کے زوال کے ساتھ ساتھ نظریاتی اخلاقیات کا زوال بھی ہے، جس کے اثرات عمومی معاشرتی زندگی پر ظاہر و باہر ہیں۔ کیا فلسفے کا احیا نیز اخلاقیات کی تشکیلِ نو عصرِ حاضر کی سب سے بڑی ضرورت نہیں؟

[یہ مقالہ علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد کے شعبۂ اقبالیات کے زیر اہتمام منعقدہ بین الاقوامی اقبال کانفرنس کے ۳ر اپریل ۲۰۰۹ء کے اجلاس میں پڑھا گیا، جس کی صدارت جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال نے فرمائی۔]

حواشی

- *Mackenzie A Manual of Ethics*, London, 1954.p.119

۲- تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے راشڈل نظریۂ خیر و شر (پہلی کتاب) اردو ترجمہ از خواجہ عبدالقدوس، دارالطبع عثمانیہ، حیدرآباد دکن، ۱۹۳۸ء، ص ۸ تا ۵۴۔

۳- Allama Muhammad Iqbal: *Speeches, Writings & Statements*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1995.p.97-117۔

۴- تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے ول ڈیوران کی تالیف دی سٹوری فلاسفی، باب اسپائی نوزا۔
۵- حفظ الرحمٰن سیوہاروی، مولانا، اخلاق اور فلسفۂ اخلاق، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، ۱۹۷۶ء، ص ۲۰۔
۶- علامہ اقبال تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (ترجمہ از سید نذیر نیازی) بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۴۔
۷- ملاحظہ کیجیے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، جلد ۲، مقالہ بعنوان ''جلال الدین دوانی، از بختیار احمد صدیقی، ص ۵۸۴۔
۸- *Mackenzie*: (as above) p.208۔

IQBAL'S CONCEPT OF HISTORY AND MAN

Allama Iqbal, the greatest poet-philosopher, whose best efforts were expended in explaining and redefining the nature of self and its creative faculties, and who was deeply concerned with the problem of human destiny in the universe, could not but deliberate on the meaning of history. As a staunch believer in the essentially creative nature of human ego, he could not remain indifferent to the crucial question of man's role in the process of history as it unfolds itself in time. The question as to the meaning or nature of history might not have been of prime importance during his formative years, but it was not long before he collected his perceptions about history turning them into a wholesome concept about which the first and foremost fact is that it is essentially based on or influenced by the Quranic concepts of human history. It also was to be a rare privilege for Iqbal to be able to point out, perhaps for the first time so explicity, in the early decades of twentieth century that the Quran declares history to be one of the three major sources of human knowledge, the other two being the inner experience of man and the world of nature.

Iqbal's Philosophy of History

It was in his fourth lecture entitled as "The Human Ego-His Freedom and Immortality" that Iqbal first alluded to the Quranic concept of history as one of the three authentic sources of human knowledge. Later, he further expounded his view of the Quranic concept of human history in his fifth lecture "The Spirit of Muslim Culture" wherein he pointed out that the Quran laid emphasis on Nature and History as sources of human knowledge. Commenting on Ibn-I-Miskwaih's theory

of evolution and Ibn-I-Khaldun's view of history, Iqbal said that all lines of Muslim thought converged on a dynamic conception of the universe, and that according to the Quranic teachings nations were collectively judged and suffered for their misdeeds here and now. Quoting at length from the Quran Iqbal drew the conclusion that the holy book suggested the possibility of a scientific treatment of life of human societies regarded as organisms. In this context Iqbal also explained that "the interest of the Quran in history, as a source of human knowledge, extended farther than the mere indication of historical generalization." Here he mentions the Quranic principle of checking the correctness or otherwise of reporting that might make the foundation of historical facts. "The possibility of a scientific treatment of history", says Iqbal, "means a wider experience, a greater maturity of practical reason, and finally a fuller realization of certain basic ideas regarding the nature of life and time" (1)

It can clearly be seen from the foregoing that while delineating the Quranic concept of history, Iqbal gave a definite shape to his own views about history. Here it can also be mentioned that so far Iqbal viewed history as a record of past events, though there is a certain note in his observations about the subject that gave rise to the idea that, apart from considering history as an account of past events, Iqbal also viewed it as a universal movement. Giving a conclusive remark about Ibn-Khaldun's view of history and his indebtedness to the Quran, Iqbal says,

"Considering the direction in which the culture of Islam has unfolded itself, only a Muslim could have viewed history as a continuous, collective movement, a real inevitable development in time. The point of interest in this view of history is the way in which Ibn-Khaldun conceives the process of change. His conception is of infinite importance because of the implication that history, as a continuous movement in time, is a genuinely creative movement and not a movement whose path is already determined. "(2)

There are certain key words in these observations that underline Iqbal's own view of human history. These words are: continuous,

collective, movement; a real inevitable development in time; creative movement; a process of change. These key words lead us to the conclusion that Iqbal perceived history as a creative process in its totality. A few years later, Iqbal, in his presidential address of 11 June 1932, remarked that "history in its totality is a movement of human soul. Human soul has no specific environment. The whole world is its environment."

Earlier on, Iqbal had given a comprehensive account of what he understood by history in *Rumuz-e-Bekhudi* in the context of the life of a nation. He had suggested that history to a nation what a memory was to an individual. As conscious individual life is not possible without a sense of time and a memory of past event, so collective life of a nation is not possible without what sense of history. The verses that deal with this subject, simply translated, are as under:

چیست تاریخ ے ز خود بیگانۂ
د ستانے قصۂ فسانه؟
ین تر ز خویشتن آگه کند
همچو خنجر بر فسانت می زند
باز برروے جهانت می زند
شعلۂ فسرده در سوزش نگر
دوش در آغوشِ مروزش نگر
شمعِ و بختِ مُم ر کوکب ست
روشن زوی ِمشب و هم دیشب ست
چشمِ پُرکارے که بیند رفته ر
پیشِ توباز آفریند رفته ر
ضبط کُن تاریخ ر پاینده شو
ز نفس هاے رمیده زنده شو
دوش ر پیوند با ِمروز کُن
زندگی ر مرغِ دست آموز کُن

سر زند ز ماضیِ تو حالِ تو
خیزد ز حالِ تو ستقبالِ تو
مشکن ر خوھی حیاتِ لازول
رشتۂ ماضی ز ستقبال و حال[۳]

O you unmindful of yourself ,
Do you know what history stands for?
Is it a legend, a story or a piece of fiction?
Nay, it is something that tells you about your own self.
It acquaints you with your objective in life,
And sets you on the path of struggle.
It sharpens you as a dagger is sharpened on the whet-stone,
And then strikes you at the face of the world.
See the extinguished flame in its burning pathos,
And see yesterdays in the lap of its todays.
Its candle is like the star of good fortune for nations,
Illumined by it is the night that passed as well as tonight.
It is like a trained eye that clearly sees the past,
And also recreates it for your sake.
Record history and be everlasting, and revive
The breaths you have already expended.
With the help of history, connect your yesterday with your today,
And make life your own.
For your present emerges from your past,
And your future rises from what is your present.
Life is but the perception of change in continuity.

This is the only comprehensive account that Iqbal gave about history, taken as the recording of the past. But gradually and finally he came to the formulation of a conception of history as a universal and creative movement of human soul in time. This is, perhaps, the most dynamic concept of history with reference to the creativity of human spirit. According to this view man cannot lead a creative life without

having a clear conception of his historic context. It is thus that we come to the conception of man as a historic being. In other words, this is how we perceive man in history.

Iqbal's view of Man as historical being

Iqbal's earliest perceptions of Man as a historic being took shape in his early Urdu poems. Shikwah being such a poem where he seems to try to define the historic man with reference to the collective identity to the Muslims. Shikwah as a poem reflects Iqbal's greatest dream of connecting the contemporary Muslim community with its glorious past with an explicit desire to revive the past glory. This could not be possible without a new vision of historical man. Though Shikwah is very much in line with Hali's famous *Mussaddas*. But Hali's poem, great in its own right thougt, has no spiritual or metaphysical foundation. In Shikwah Iqbal at once grasped the spiritiual or metaphysical dimension of Man as a historical being. It is in Shikwah that Iqbal for the first time viewed history as a process of fulfillment of the destiny of a nation. This also meant that history had a purpose to fulfill. *Jawab-I Shikwah*, in fact a sequel to Shikwah, is nothing but a critique of historical Man as a Muslim. Unlike Hali's despaired man that found expression in Musaddas, Iqbal's man in Shikwah, though rather outspoken, is hopeful and seems to be anticipating a positive response from beyond. In Shikwah it is the sense of the possibility of a personal and immediate contact with the Absolute Reality that revives all hopes in future. After Shikwah and its sequel, three longer Urdu poems also depict Iqbal's quest for historic authenticity, which could be nothing other than the creative force of great individuals. I think that this perception of man in history seems to have persisted for a major part of Iqbal's life, or at least till the completion of *Javid Namah*.

Metaphysical and Ideal Man

In quest for authentic historic man, Iqbal inevitably turned to the metaphysical man, the prototype of which was Adam, the archetypal

man, the story of whose fall fascinated Iqbal's imagination extraordinarily. But the mythical Adam and his fall from grace as such could not be of much interest to Iqbal; he had to recreate or reformulate some parts of the story to suite his highly poetic imagination. Some of his Urdu poems as "Frishte Adam ko Jannat se rukhsat karte haen", Roohe Arzi Adam ka Istaqbaal Karti hai, and a series of five Persian poems, almost in the form of opera under the main title of *Taskheer.I .Fitrat*, express Iqbal's deep rooted desire to carve out an image of metaphysical man that could lend authenticity to his historical existence. But this quest for authentic historical man in turn made way for the quest for the Ideal man. In fact, Iqbal's historical man is the existential, prototype 8 his Ideal or Perfect Man. This is why Iqbal's Ideal man cannot be said to be devoid of real substance.

Man in History and Beyond

As an unwavering exponent of creative possibilities of self and free will of man, in truly Quranic sense, Iqbal could not have subscribed to any deterministic view of history. That's why he could never be in consonance with either Hegel or Marx whose highly spiritual and extremely materialistic views, respectively, could not be acceptable to Iqbal whose stress on the transcendence in human ego was so strong. Unlike Hegel and Marx, he did not see idea as the main historic force or as the inevitable laws of material phenomena. He, on the contrary, read spiritual and moral meanings in history. Amongst the relatively modern Western Philosophers of history, he seems to be partially in agreement with Burckhardt whose idea of "the historical" seems closer to Iqbal's concept of history as a record of significant events, though he was not of the view that there could be an objective science of history, but only "the record of facts which one age finds remarkable in another." Iqbal on the other hand formally believed in the possibility of a scientific method in recording or interpreting history. But keeping in view Iqbal's exposition

of his concept of history in *Rumuz-i-Bekhudi*, such views of Burckhardt about history seem almost akin to Iqbal's ideas "as record it (history) depends on remembering and each generation, by a new effort of appropriation and interpretation, has to remember time and again its own past unless it wants to forget it and to lose the historical sense and substance of its own existence," (Karl Lowith: *Meaning in History*, p.20) Iqbal did not say anything categorically about whether history had an ultimate meaning. For he formally believed in and strongly advocated the idea that history can be created by human will, though he also seems to suggest the objectivity of the historical process. It implies the collective, cumulative force of human actions bearing fruit in future. This indeed points to an almost deterministic view of history. But, according to Iqbal, it is a relative determination the course of which can be altered by sheer force of collective and individual will and action.

It may be relevant here to note that Iqbal conceived the world as Becoming, which is, in fact, what ultimately history stands for. In this sense, history represents a process of liberation from the bonds of nature, and it is thus that history and man become identical. For, history is either created by man or recorded by man. But unlike Croce, to Iqbal history is not the whole of reality, it is reality in the human context, that is, it is the reality of man as a creative agent whose creativity is reflected in the significant and meaningful patterns of history.

Iqbal's greatest contribution in the formulation of a new concept of history lies in the fact that he brought history to the doorsteps of Muslim consciousness. He made it explicit how the world history once had been influenced by the great deeds of Muslim heroes. Here, he comes closer to Carlyle who perceived history as the record of the accomplishments of great men.

Thus it is that Iqbal's view of man and history, as also his view of man in history and beyond, reflects the possibilities of free coice and initiative on man"s part, influencing the course of events progressively

taking place in time. To conclude I would like to say that Iqbal's idea of man and history found fullest expression in his philosophy of self and concept of time. For self is the quintessence of man and time an enhanced view of history. In his later Urdu ghazals, Iqbal envisioned man as a cosmic pilgrim journeying through time and space with a definite feeling of a lonely traveler whose sense of loneliness and pathos is his only encouragement. This is how Iqbal conceived man transcending the limitations of time and space. This is man with futuristic contours, this the struggling hero of the cosmic drama which may be full of pathos but certainly not tragic. This is another concept of Iqbal, which reflects his anti-Hellenistic trends.

Iqbal and Modern Man

It cannot be said with any amount of certainty when and how the western man came to be considered as synonymous with modern man. This equation can be assigned to the industrial revolution taking place in Europe in the early 19th century. Preceding the industrial revolution, Renaissance, Reformation and French Revolution had already set the pace of events leading to the undeclared emergence of the modern man. About different denominations of the modern man, Dr. Javed Iqbal says, "Modern Man is sometime called industrial man, technical man, mass man, one-sided man, angry man, lonely man(4). What exactly constitutes modern man cannot be precisely recounted. But keeping in view the critique of the Modern Man by distinguished writers and thinkers of early 20th century it can be summed up that Modern Man is the product of materialism, mechanicalism and industrialism, a being highly skeptical and devoid of spiritual foundation of life. His skepticism has led him to a sense of hollowness (We are hollow men, we are stuffed men. T.S. Eliot). Modern Man has lost his soul, so to say (Modern Man in search of a soul Jung). Iqbal's comment on modern (western) man is summed up in one of his Lectures as thus.

> "The modern man has ceased to live soulfully, i.e. from within. In the domain of thought he is living in open conflict with himself and in the domain of economic and political life he is living in open conflict with others. He finds himself unable to control his ruthless egoism and his infinite gold - hunger which is gradually killing all striving in him and bringing him nothing but life-weariness. Absorbed in the "fact", that is to say, the optically present source of sensation, he is entirely cut off from the unplumbed depth of his own being."(5)

While commenting on the hollowness of the modern western man, Iqbal does not lose sight of the modern East, particularly the modern Muslim, about whose well-being he had been most anxious throughout his life. Taking medieval mysticism as the moral and spiritual source of the oriental Muslim and criticizing its failure in modern times Iqbal observes that "The technique of medieval mysticism by which religious life, in its higher manifestations, developed itself both in the east and the west has now practically failed. And to the Muslim East it has, perhaps, done far greater havoic than anywhere else.(6) "Further criticizing relatively modern Muslims" trend of renunciation of the physical world, and taking into account both nationalism and atheistic socialism, two major socio-political movements of the early 20th century, Iqbal remarks that "Neither the technique of medieval mysticism nor nationalism nor atheistic socialism can cure the ills of a despairing humanity. Surely the present is one of the great crises in the history of modern culture. The modern world stands in need of biological renewal. …It is only by rising to a fresh vision of his origin ad future, his whence and whither, that man will eventually triumph over a society motivated by an inhuman competition, and a civilization which has lost its spiritual unity by its inner conflict of religious and political value."(7)

Iqbal's Essential Man

In the absence of an adequate term with scientific or philosophical precision, to denote whatever Iqbal thought as the essential features of

man as a creative being, it is suggested here that "The Essential Man" may perhaps be the term to serve the purpose. By this term is meant all of Iqbal's perception of man as a being and as a "possibility". Keeping aside, for the time being, all idealistic and metaphysical contours of man as an idealistic being, it is important to note that Iqbal perceives of him as a free causality in the usual chain of cause and effect in the universe. By virtue of a highly evolved state of self-awareness, Iqbal's Essential Man is unique in his individuality, which, though a great gift of nature, is rather a moral and social responsibility. Because of his creative faculties, he is capable of transcending his environmental limitations and can reach an apex of high moral standards. In this sense he is capable of self-fulfillment or self-realization as no other creature in this universe seems to be. In the frame work of history, Iqbal considered man as a creative force capable of changing the course of events and introducing therein altogether new elements of human content. In this context, two of his famous Lectures, i.e. The Human Ego-His Freedom and Immortality and Is Religion Possible need fresh reading.

References

1- Allama Iqbal: *Reconstruction*, p. 140

2- *Ibid*., p. 141

3- Asrar-o-Rumuz, *Kulliyat-i-Iqbal* (Persian) p. 147-148

4- Javed Iqbal, Dr. *Materialism and Spiritual Future of Humanity, Philosophy in Pakistan*, Lahore. 1996, p.104

5- *Reconstruction*, p. 187-188

6- *Ibid*, p. 188

7- *.Ibid*, p. 189

RELEVANCE OF IQBAL'S PHILOSOPHY OF "SELF" TO THE MODERN WORLD OF ISLAM

As a seer and awakener of Muslim Ummah in the twentieth century, Iqbal has exercised immeasurable influence upon the thinking of contemporary Muslim world generally and Muslims of Indo-Pak sub-continent particularly. His concept of "self" has played very important role in giving new dircetion to religious and philosophical thought as well as practical outlook of successive Muslim generations. Through his philosophy of "self" (Khudi), he breathed new life into the aspirations of his brethren in faith, and assured them of their glorious destiny in near future. For he saw in Islam and the Muslims great potential for remaking and reconstructing the decadent human society and bringing radical change in the moral outlook of mankind.

Based on the concept of the uniqueness of the individual, his philosophy of "self" can also be applied to the collective life of the Muslim Ummah. Iqbal established an inseparable link between the "creative self and the dynamism of religion", which, in his opinion, has found best expression in the form of Islam. He claims that the uniqueness of the individuals can further be developed in the frame-work of Islam in far better a way than can be irnagined. Islam to him was essentially a dynamic and progressive religion that could vouchsafe the realization of limitless potentialities of man that commonly lie dormant without creative initiative and moral struggle. In contradistinction to many other religions of the world, Islam places more emphasis on action and the reality of the external world. Thus, self or ego has a wider scope of expression and evolution in a truly Islamic society than in any other mode of collective life. Iqbal's theory of "monads" (individual egos) has a

meaningful bearing upon the inner processes and the external expressions of Muslim ummah. Present resurgence of Islam can be traced back to the Muslims, unity of Syed Jamal-ud-Din Asadabadi and his spiritual disciple, Allama Muhammad Iqbal. But Iqbal's contribution on philosophical and religious level is far greater. Than that of snow Jamal-ud-Din. His impact is still on work in the present contexts of the Muslim nations of today whose awareness about the philosophy of Iqbal is gradually increasing. His theory of self-hood as complemented by the idea of self-lessness, can go a long way in completing the process of realization of the divinely promised destiny of Islam and Muslims in the times to come.

Before he propounded his philosophy of "self" in his masnavi, *Asrar-e-Khudi* (Secrets of the Self), he had already discovered the intellectual grounds of Islam and Muslim culture. He had concluded that: "Islam looks upon the universe as a reality and consequently recognises as reality all that is in it", and that "evil is not essential to the universe; the universe can be reformed; the element of sin and evil can be gradually eliminated. All that is in the universe is God's, and the seemingly destructive forces of nature become source of life, if properly controlled by man, who is endowed with the power to understand and to control them. "[1]

Apart from being an unmistakably new standpoint about Islam, his statement, which was made as far back as in 1909, proved to be the genesis of what later was to be known as his philosophy of "Self". Incidentally, his philosophy of "Self" and its complementary part, the concept of "selflessness" were developed, matured and expressed in lyrical and narrative Persian verse which now ranks in the world classics, during the period the humanity was facing and suffering the devastations during, and in the wake of, first World War which spelled for Muslim nations of the World nothing but disintegration, decay and subjugation to foreign oppression.

It was at this historic juncture in the history of Muslim Ummah that Iqbal made the clarion call for the revival and resurgence of Islam and Muslim power. In these seemingly darkest moments of despair and self-destruction, he prophesied a radical change in favour of Islam and a future for Muslims of the world far brighter than could be imagined then. It was certainly to go against the winds; but he fared forward, creating in Muslims of his day, through his poetry and philosophical writings, a deeper understanding of Islam as an ideal religion.

His philosophy of religion found a very strong basis in the form of a dynamic concept of human self or ego which, in his opinion, is the core of man's individuality. It is "the unity of human consciousness which constitutes the centre of human personality."(2) In his terminology, as a "finite centre of experience", self is real, even though its reality is too profound to be intellectualised."(3) Further, according to him, Ego is essentially personal and subjective. To quote Iqbal's own words: "Another important characteristic of the unity of the Ego is its essential privacy which reveals the uniqueness of every ego."(4) In Iqbal's thought, Self or Ego is creative and possesses "free initiative" that makes it a "free causality" in its own right in the chain of cause and effect. It is this creative character of ego through which it can transcend the limitations imposed upon it by time and space. To him, self or ego is a luminous point in the centre of our consciousness. Self or ego is strengthened by ever aspiring desire and the emotion of Love. In his masnavi *Asrar-e-Khudi*, defining Self or ego metaphorically, he says:

نقطهٔ نوری که نامِ و خودیست   زیرِ خاكِ ما شررِ زندگیست

ز محبت می شود پائنده تر   زنده تر، سوزنده تر، تابنده تر

ز محبت شتعالِ جوهرش   رتقائے ممکناتِ مضمرش

فطرتِ و آتش ندوزد ز عشق   عالم فروزی بیاموزد ز عشق

"The luminous point whose name is the Self,

Is the life-spark beneath our dust.

By Love it is made more lasting,

More living, more burning, more glowing.
From Love proceeds the radiance of its being,
And development of its unknown possibilities,
Its nature gathers fire from Love,
Love instructs it to illumine the world. "(5)

Self and Collective Life

Closely related to Iqbal's concept of "self", is his view of Islam as a socio-political force that is based upon a concept of life at once progressive and dynamic. He saw Islam in the history of mankind as a great progressive movement that has unfolded itself in the course of history through art, philosophy, law and sciences, giving birth to a new era of enlightenment and creativity in East as well as, consequently, in the West. Iqbal expressed his faith in a still greater destiny of islam and Muslims of the world in not a distant future. To him, Islam has the great potential to remake and reshape the existing human situation.

Taking human ego as an ever creative centrality, the efficiency of which becomes Manifold in a model Muslim society, Iqbal affirms the latent qualities of Muslim character and places emphasis on the historic role the Muslim Ummah can and ought to play, in reshaping its own destiny, in contradistinction to the hostile forces that be, and be also able to act as a guiding principle of peace, love equality and universal brotherhood of mankind amongst the warring nations of today's world.

Such an ideal cannot be achieved unless the ummah takes the shape of an organic whole, each part of which is integral, though retaining its essential individual features. On the analogy of self or ego. Muslim ummah has per necessity to become self-conscious, self-reviewing, self-preserving and prepared to combat any Not-Self that may threaten its solidarity and its collective survival. All such self-oriented activities of an organic whole, in this case a society of egos as conceived by Iqbal, presuppose a deep, healthy and comprehensive self-knowledge. For, in order to know what I have to do in ethical sense, requires a sound

knowledge of what I am. Thus, in the context of Iqbalian thought-pattern, a healthy self-comprehension is a pre-requisite for improving the self-image of a nation. Iqbal's contribution in this regard cannot be over emphasized that he paved way for gaining increased capacity for self-understanding through his philosophy of egohood. He put his best efforts both as a poet and religious philosopher to improve the previously distorted self-image generally held by Muslims since last two or three centuries.

Islam and the West

Intellectually, what Greek thought was to the Muslims of early centuries, western thought is to modern Muslims. Greek thought challenged the rational foundations of Islam with the force of its formal logic, whereas the modern world of Islam feels threatened by empiricial knowledge of the West and its product, the unprecedented technological edifice. Iqbal most convincingly argued that the empiricial spirit upon which the whole of the scientific methodology rests, is nothing alien to Islam, rather it was fostered by the teachings of the Holy Quran that lays stress on the observation of the natural phenomena and study of the historical process. Iqbal, in a way, suggests that the scientific method, employed by the West and used as a threat against the developing countries, is no more product of its own genius. It rather is essentially Islamic and needs to be reclaimed by Muslims of today, though not through mere proclaiming but by proving their worth both in thought and action.

Self and Today's World of Islam

Referring again to the concept of self and keeping in view the same analogy, the hostility of the modern West, to whatever extent it may be, is, in existential terminology, the imminent threat posed by "the Other" to the survival of the "Self". In Iqbalian thought, it can be termed as the "not-ego" confronting the ego. No serious student of Iqbal can be oblivious of the fact that in his opinion, Ego, for its expansion and evolution, essentially needs a "not-ego" so as to feel challenged and be prepared for constant re-adjustment to the objective conditionality. Muslim

Ummah remaining true to its ideological foundations and keeping fully in view the interpretations of Iqbal, should proceed towards a better mode of self-comprehension and should of necessity conceive itself as an organic whole or a collective egohood, refixing its aims and refreshing its outlook about the present historic world situation, and have a clear understanding of whatever may thwart its way to progress and unification as a "not-ego", deserving to be reckoned with adequately. This amounts to nothing but underlining the importance of unity amongst the Muslim nations of today, which is sorrowfully lacking but towards which several moves seem to be taking place.

The only way the Muslim Ummah can become a solidly integrated whole as a collective ego, is unity amongst Muslim nations. That is why Iqbal stood for the unity of Ummah, a noble cause he indefatigably strived to actualize throughout his life. He believed in this goal to be achievable by eliminating minor differences and putting up with the essential features of respective sects with tolerance and understanding. It is here that the idea of "selflessness" becomes again relevant. By consciously and voluntarily making himself subservient to the collective aims of the Ummah, can a Muslim individual fulfill his destiny. It is only by fostering the spirit of freedom, equality and universal brotherhood of Muslims as well as the whole mankind that the true spirit of Islam can be realized. For Islam expresses its higher values and ideals through a society based on the vital role of self-conscious individuals. Islam again stands for higher values that can guaranttee the moral and spiritual uplift of mankind as well as its material progress in time and space. Therefore, Iqbal more than stressed the much needed and desired unity of the Muslim Ummah. In the concluding paragraph of his historic presidential address, delivered at the Annual Session of All-India Muslim League at Allahabad on 29 December, 1930, a presidential address that by now must be denominated as the intellectual glory of the twentieth century Muslim world, Iqbal expressed his plea for the unity of the Muslim Ummah in the most forceful and convincing manner. Summing up his

long and logical argument for establishment of an independent state for the Muslims of the sub-continent, and making explicit the importance of the self-determination of a people who might be "possessing a will vocalized by a single purpose", Iqbal put forth his last argument, which is the pride of intellect, logic and rhetoric, in the following words:

> "….Is it possible for you to achieve the organic wholeness of a unified will? Yes, it is. Rise above sectional interests and private ambitions, and learn to determine the value of your individual and collective action, however directed on material ends, in the light of the ideal which you are supposed to represent. Pass from matter to spirit. Matter is diversity; spirit is light, life and unity. One lesson I have learnt from the history of Muslims. At ciritical moments in their history it is Islam that has saved Muslims and not vice versa. If to-day you focus your vision on Islam and seek inspiration form the ever-vitalising idea embodied in it, you will be only reassembling your scattered forces, regaining your lost integrity, and thereby saving yourself from total destruction. One of the profoundest verses in the Holy Quran teaches us that the birth and rebirth of the whole of humanity is like the birth and rebirth of a single individual. Why cannot you who, as a people, can well claim to be the first practical exponents of this superb conception of humanity, live and move and have your being as a single individual?"(6)

But the greatest plea on the emotional and imaginative level that Iqbal made for the unity of Muslim Ummah in his prose and poetry, is not a formal argument but a deep emotion that permeated his whole thinking. It was his profound love and regard for the Holy Prophert (PBUH), a feeling that dominated his whole being throughout his span of life, that, in his view, could integrate all the segments of the Muslim Ummah into a truly unified whole. He tried to rekindle this eternal flame in the heart of every Muslim for ever to remain alive and sparkling. It seems to be the moving force of Iqbal's whole thought process. It is the soul and body of his poetry. To quote from his *Rumuz-e-Bekhudi*.

حُریت زد ز ضمیرِ پاکِ و   یں مئے نوشین چیکد ز تاکِ و

ناشکیبِ متیاز ت آمده   در نهادِ و مساوت آمده

عصرِ نو کایں صد چرغ آورده ست چشم در آغوشِ و و کرده ست

Liberty was born out of his pure heart,

This sweet wine dropped from its vine of grapes.

It is intolerant of all invidious distinctions,

Equality being inherent in its nature.

The modern age that has kindled a thousand lamps,

Has opened its eyes in its lap.

In one of his matchless quatrains, he has put forth the quint-essence of the essential oneness of Muslim Ummah, and it is with this inspiring quatrain that I conclude:

نه فغانیم و نی تُرك و تتاریم

چمن زدیم و ز یك شاخساریم

تمیزِ رنگ و بُو بر ما حرم ست

که ما پروردهٔ یك نو بهاریم

Neither Afghan, Nor Turk, nor of Tartar we are,

Born of a rose garden, and sprouted from the self same bough we are!

Forbidden for us is discrimination against race and colour,

For brought up of a new spring we are!

References

1- Allama Muhammad Iqbal: *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore. 1977. p.89.

2- Allama Muhammad Iqbal: *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1971. p. 95-96

3- *Ibid*. P.98

4- *Ibid*. p. 99.

5- Translation by R.A. Nicholson: *Secrets of the Self*, Lahore. 1944. p. 28

6- Allama Muhammad Iqbal: *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore. 1977. p.26.

IQBAL'S PHILOSOPHY OF SELF AND ITS IMPORT IN EDUCATION OF MODERN/MUSLIM YOUTH AND INTEGRATION OF PERSONALITY

Introduction

Iqbal is undoubtedly one of the greatest thinkers and seers Muslim culture has ever produced. About seven hundred years after Rumi his is the most significant, potent voice that gave expression to the inner recesses of the Muslim psyche that had lain dormant throughout the last seven centuries of the Islamic history. He has touched such deeper chords of human soul that their throbs are still being heard not only by our "auditory imagination" but also by a profounder sense of our innermost being. The scope of his influence on the modern Muslim culture is so vast that no account thereof can do justice to it.

Though pre-eminently a poet and philosopher of classic stature, Iqbal was essentially a teacher and a great educational thinker in his own right. Interestingly enough, in the early phase of his practical life, Iqbal was periodically associated with the profession of teaching; for the rest of his life he constantly remained in touch with the problems of education, more so in the case of the educational problems of Muslim youth of the sub-continent. His life-long association with the major universities of this part of the world was the honour of these prestigious institutions. But apart from such activities that had their own worth in his life-time, in historical perspective he stands aloof as a great teacher of a nation, in which capacity he will remain unrivalled for a long time to come. His role as great "teacher of a nation" cannot be judged simply at a glance. But his message as a teacher and his thoughts as an educational

thinker are what we would limit ourselves to consider in brief in our present discourse.

Iqbal, as is very well known, did not write any treatise on education, but the educational implications of his philosophy as well as what he explicitly wrote and said about educational issues provide sufficient elements to constitute a systematic educational philosophy which can be of great value not only for the Muslim community but also for the humanity at large. There is no denying the fact that his incisive thoughts on education have been of considerable interest to many Iqbal scholars and some of the eminent educationists of a relatively recent past, these thoughts have never been taken up either as components of a workable educational philosophy or as a practicable theory of mind and personality by educationists or psychologists and psychotherapists respectively. In a country like Pakistan that owes its very existence to Iqbal's creative imagination and his political foresight, there should have been more likelihood of developing an educational system based on his philosophy of self and his educational thoughts in the best interest of the coming generations, if not as homage to a great national hero.

Many years ago, during a chance meeting I had the audacity to put a question to one of the leading psychologist with philosophical leanings and long standing in the profession of education. I asked him whether or not Iqbal's philosophy of self has been given due attention as a theory of personality and has been taken up as a parameter of mental health. The question kept the veteran psychologist quiet for some time. Ultimately, came the answer which sadly, but expectedly, was in the negative. So far as I know the situation has not yet altered.

Education: A Philosophical Perspective

Education has been defined as divergently as possible, even, at times, in contradictory terms. Primarily, it is the transference of experience in a generalized form and systematic way from one generation to the other, with the basic aim of the betterment of individual and

society. Education, in its ultimate analysis is to respond to man's innate quest for truth, meaning and knowledge. According to the American philosopher John Dewey, education is "the process of forming fundamental dispositions, intellectual and emotional, towards nature and fellow men. " Taking more practical view , Dr. Hohn Park is of the opinion that "education is the art or process of imparting or acquiring knowledge and habits through instruction or study." According to Kant, education is "the greatest and the most difficult problem to which man can devote himself." Why a systematic view of education is called a philosophy is due to the fact that any system of education worth the name is essentially expressive of a philosophical view of life. That is why from Plato to the most modern philosophers, philosophy of education has remained as an epiphenomenon of philosophy itself. Therefore, aims and objectives of education have been variously determined as various philosophies of life have required. So, idealism, realism, pragmatism, behaviourism, existentialism and many other philosophies have broadly determined what the process of education should be and what aims and objectives it should try to achieve. There are fundamental issues of norms and standards, aims and objectives and methods and techniques to be dealt within the practical as well as theoretical fields of education. More than two thousand years ago, Aristotle, perhaps, touched the core of the problem when he said, "At present there is a difference of opinion about the things to be taught, whether the yound should aim at goodness or at getting the best out of life. Neither is it clear whether education is more concerned with cultivation of the intellect or with the character." It is interesting to note that the debate still continues.

According to Whitehead, whom Iqbal has quoted more than once, the aim of education is to provide for the development of the individual and men of culture who have expert knowledge and who are capable of creative responces. " He belived that education in essence is a moral activity, and sums up his views in a single sentence. "Moral education,"

he observes, "is impossible without the habitual vision of greatness." Commenting on this observation of Whitehead, Sir Richard Livingstone adds that " A habitual vision of greatness is necessary not only to moral education, but to all education." Any body who is acquainted with the thought and poetry of Iqbal to any extent can immediately see that it is precisely what Iqbal did through out his life: providing the Muslim community with a constant vision of greatness through his philosophy of self that entails a nobler concept of man than Western mind could conceive. We shall have more to say in this regard, but here a single couplet of Iqbal seems to be of great relevance, in which he has epigrammatically summed up his idea of greatness:

ہمت عالی تو دریا بھی نہیں کرتی قبول غنچہ ساں غافل، ترے دامن میں شبنم کب تلک

The courage magnanimous does not accept
Even the riverful bounty when offered;
O the ignorant budy by the wind of conceit swept,
How long by a due drop will you feel honoured!

It is the constant idea of greatness that Iqbal has strived to imprint upon the minds of his fellow beings. Though Iqbal belives in the emergence of exceptional individuals, but also believes that every one, through action and struggle, can partake of the inherent greatness of man. One of the more modern educational thinkers, W.R. Niblet writes that "The end of education is not "happiness; but rather to develop greater capacity for being aware; to deepen human understanding perhaps inevitably through conflict; struggle and suffering… to make right action natural." As can readily be seen that the second part of this definition brings us closer to the quintessence of Iqbal's philosophy of education : self-realization through realization of higher moral and spiritual values by means of ceaseless action and constant struggle against the odds of life.

Significantly enough, Iqbal himself used a description of the process of education. By the close of the first decade of twentieth century, while giving an exposition of the Muslim community from

sociological point of view, Iqbal quite aptly defined education on the analogy of human consciousness.

Addressing his audience in one of his historic lectures, he said, "The students of psychology among you know very well that the personal identity of the individual mind depends upon the ordely succession of its mental states. When the continuity of the stream of individual consciousness is disturbed, there results physical ill health which may, in cours of time, lead on to a final dissolution of vital forces. The same is the case with the life of the social mind whose continuity is dependent on the ordely transmission of its continuity experience from generation to generation. The object of education is to secure this orderly transmission and thus to give a unity of self-consciousness of personal identity to the social mind. It is a deliberate effort to bring about an organic relation between the individual and the body-politic to which he belongs. The various portions of the collective tradition so transmitted by education, permeate the entire social mind, and become specialized for the various purposes of the community. The legal, historical and literaty traditions of a community, for instance, are definitely present to the consciousness of its lawyers, historians and literary writers, though the community as a whole is only vaguely conscious of them."(1)

As is quite obvious, the whole argument is based on the concept of the individual in relation to society, the stress being on the individual. This Iqbal said a year or so before he put forth his philosophy of self, for the first time, in his first long poem in Persian, *Asrar-i-Khudi*, The Secrets of the Self.

Iqbal's Concept of "Self" as Foundation of his educational Philosophy

Like all educational thinkers, Iqbal's educational philosophy rests upon his concept of man that springs from his theory of self of Khudi, the idea of the uniqueness of the individuality of man, as propounded first in

the Persian poem *Asrar-e-Khudi*, just cited, and then enunciated in his monumental Lectures. So much has been written and said in the way of exposition and interpretation of Iqbal's concept of Self that there seems hardly any scope left for further enunciation. But for the sake of argument let us recall that self or ego, according to Iqbal is an indubitable fact, perceived through intuition. Thus it is an "Intuitive Datum" or an "irreducible primary". It is the focal point of his consciousness, the core of his unique individuality and the organizing centre of man's personality and behaviour. Granting the imperfection of ego as a life unit, iqbal affirms that the nature of ego is directive and aspirational, as it constantly strives to achieve "a unity more inclusive, more effective, more balanced, and unique." Thus to achieve a more complex and perfect individuality seems to be, according to Iqbal, the ultimate end of the finite ego. "There are no pleasure-gaining or pain "gaining acts" says: Iqbal, "there are only ego-sustaining or ego-dissolving acts" This statement no doubt, has moral as well as educational implications. Negation or suppression of self, in Iqbal's view, or its obsorption into the Absolute, should not be the Summum Bomum or the highest ideal of life. Ego or self is not an illusion, as certain schools of thought or religious views would have us believe. It is a pre-eminent entity, which should be cultivated , strengthened, and through action and struggle, evolved into higher realms of consciousness and creativity.

Another concept basic to Iqbal's educational thought is the idea of the assimilative character of human mind, as against Leibnitz's theory of monads. In a letter addressed to K.G. Saiyidain, Iqbal briefly enunciates his concept of human mind, declares that Time as operative through the principle of change is a great blessing. "I suppose" he writes to K.G Saiyidain, "you are aware of the educational implications of Leibnitz's monadism. According to him the monad (the mind of man) is a closed mind incapable of absorbing external forces. My view is that the monad is essentially assimilative in its nature. Time is a great blessing (الوقت

سیف قاطع). While it kills and destroys, it also expands and brings the hidden possibilities of things. The possibility of change is the greatest asset of man in his present surroundings."

What Iqbal has briefly but cogently tried to convey through this statement is the fact that, due essentially to its assimilative nature, human mind can be influenced, and change can be brought to his character through the external factors of teaching and training, by the later term he implies the rigorous training of will, rather than that of intellect, which, though, has not been ignored in Iqbal's system of education. In short, the highest aim of education according to Iqbal, is to strengthen human ego and to provide such social contexts as are conductive to the healthy growth of man's personality. Thus, all education, in the Iqbalian sense, should be ego-oriented, but we must also be very cautious in using the word "ego-orientation", as the term commonly may imply egotistic attitude expressed through immodest self-interest and immoderate self-assertion. In the strictest sense of the word, Iqbal envisages self-fulfillment as the highest end of education. In this respect, Iqbal saw action and struggle against the odds of life as the basic principles of the growth of man's personality. Thus, action and development of cognition may be taken as the essential constituents of the process of integration of personality. This brings us closer to some of the modern educational thinkers of existential inclinations. In existentialistic educational thought "the emphasis is not simply on the past, but on the present and future, on possibility. An existentialist educational thinker, Chemberlin, says that "Education always leads to action. Educational always follows action. Education, indeed, is an activity."

Individual and Society

The very concept of education presupposes some kind of social structure without which no process of education is conceivable, it is the individual in relation to society that is the subject mater of all educational studies.

The nature of the relation of the individual with society has been a moot question for the educational thinkers of all ages. Iqbal's stress on the individual not withstanding, he invariably conceived the process of the growth of human personality in its socio-political and socio-cultural contexts. It is with this theme that he has dealt with extensively and with extraordinary farsightedness in his second long poem in Persian *Rumuz-i-Bekhudi*, The Mysteries of Selflessness. The uniqueness of the Individual Iqbal so much valued and expounded so elaborately could not become, according to him, an end in itself, "the ultimate value he has to assign to the community" the whole of which the individual is a part. To him, individual and society are interdependent, and inevitable for their respective survival. A sense of self-esteem that is of utmost importance for the individual mental health and a sense of personal significance in the scheme of things, can only be had and nourished within the framework of a society or cultural context. It may be recalled that Iqbal vehemently opposed all mystical or pseudo-mystical doctrines of the annihilation of self or its absorption into the Absolute. But to actualize the real meanings of self-fulfillment, Iqbal saw the absorption of the individual into the society as the final measure of self-completion. In this respect he substituted a kind of sociology for metaphysics and this he did without compromising philosophical and metaphysical basics of his thinking. Thus, according to Iqbal, all creative efforts of the individual, all that he is or wants to be , becomes meaningful only in a social context. In *Rumuz-i-Bekhudi* he says:

فرد ز ملت بگیرد حترم　　ملت ز فرد می یابد نظام
فرد تا ندر جماعت گم شود　　قطرۂ وسعت طلب قلزم شود
در دلش ذوقِ نمود ز ملت ست　　حتسابِ کارِ و زِ ملت ست
در زبانِ قوم گویا می شود　　بر رہِ سلاف پویا می شود
ہر کہ آب ز زمزمِ ملت نخورد　　شعلہ ہائے نغمہ در عُودش فسرد

فرد تنہا ز مقاصد غافل ست   قوتش آشفتگی ر مائل ست

قوم باضبط آشنا گردندش   نرم رَو مثلِ صبا گردندش

The individual gains respectability through the community,

The community achieves organization through individual; when the individual gets absorbed in the community,

It is as if the drop that is striving for expansion becomes the ocean.

The community inspires him with the desire for self-expression;

It is the community that sits in exacting judgment on his works;

And treads the path of his forefathers!

Whosoever does not drink deep at the font of the Zamzam of the community,

The flames of his Song are extinguished in his lyre.

By himself alone, the individual becomes oblivious of his purpose in life,

And his powers are inclined to fragmentation!

The community fosters in him the discipline he needs,

And makes him as light-foot as the morning breeze!

This must also be mentioned here that Iqbal's proto type for an ideal human society is the Muslim Community in its perfect form, which is not obtainable, though, without the Islamic injuctions of justice, equity and equality and the Muslim brotherhood enforced in their true spirit. Hence, to Iqbal, it was imperative for the younger generations of the Muslim Community to have a deeper understanding of their relationship with the community.

Modern Muslim Youth in its Psychological Socio-Cultural Perspectives

That there should be no sweeping generalizations about the younger generations I readily agree to it. But the older generations feel morally obliged to understand, analyse and try to solve the problems of the younger generations, which purpose they are naturally more inclined and slightly more well-equipped to achieve. Modern Muslim youth, not

unlike its counterparts in all parts of the world, is, to say the least, mostly disturbed and discontented, being caught up in the cobweb of contending ideologies and conflicting world views.

About ninety years ago, Iqbal seemed to be perturbed about the intellectual state of his contemporary younger generation of the Muslim community. Deploring the prevalent conditions, he said:

> "In the modern Muslim youngman we have produced a specimen of character whose intellectual life had absolutely no background of Muslim culture without which, in my opinion, he is only half a Muslim or even less than that provided his purely secular education has left his religious belief unshaken. He has been allowed, I am afraid, to assimilate western habits of thought to an alarming extent, a constant study of western literature, to the entire neglect of the collective experience of his own community, has, I must frankly say, thoroughly demuslimised his mental life. No community, I say without fear of contradiction, has produced so very noble types of character as our own; yet our youngman who is deplorably ignorant of the life-history of his own community has to go to the great personalities of western history for admiration and guidance. Intellectually he is a slave to the west, and consequently his soul is lacking in that healthy egoism which comes from a study of ones own history and classics."(2)

The predicament in which Iqbal found his contemporary Muslim youngman, and which he so explicitly pointed out, has not been completely solved or overcome yet. Rather, the conditions have become more complex; the most modern Muslim youngman has become more westernised since the advancement of most modern information technology. But now the main issue, I submit, is not to keep out our youth away from the so-called western influences, but to make life more meaningfull and purposive for younger generation. As a mid-century educational report on U.S. education so aptly says:

> "They (the students) want meaning in their lives. If their era, and their culture and their leaders do not or cannot offer them great meanings

great objectives, great convictions, then they will settle for shallow and trivial meanings. People who live aimlessly, who allow the search for meaning in their lives to be satisfied by shady and meretricious experiences, have simply not been stirred by any alternative meanings-religious meanings, ethical values, ideas of social and civic responsibility, high standards of self realization. This is a deficiency for which we all bear responsibility."

At the close of the present century, this analysis seems to be more significant in respect of the modern Muslim youth. There is no denying the fact that almost all Muslim societies to which the contemporary young Muslim generations generally belong are passing through one or the other kind of transition. Those emerging Muslim powers in Asia and elsewhere that seem to possess the potential for surviving the modern crises are in the process of making choices as to the future shape of their economy, polity and cultural life. The prospect of change is a prospect of hope. But our young generation is facing such problems as cannot be solved without taking a comprehensive view of the basic educational issues in our society. Though the present picture in this regard may not be as dismal as we are led to believe, yet it requires our serious attention. In my humble opinion, the modern Muslim youth generally suffers from:

1 A sense of alienation.
2 Dispersion to plurality.
3 Self-doubt as to the meaning and values of life
4 Unemployment.
5 Aimlessness, etc.

As to the sense of alienation, it may be very briefly pointed out that according to many authours "the non-adjustment of the individual to the society in which he lives is a sign of alienation." Fortunately, the same group of authours agrees that, conversely speaking, "a non-alienated individual is an individual who fulfills himself as a free and creative being of praxis, and free creativity is not some thing that can be given as a gift or forced upon anyone from outside. An individual can become free

only through his own activity." This seems, perhaps, to be the most accurate modern version of Iqbal's philosophy of self-hood and his idea of the growth of personality. It is in the true Iqbalian sense of relatedness to society, that an individual can overcome his sense of alienation.

References

1- Allama Iqbal: The Muslim community- a sociological study, speeches and statements of Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1995. p.130.

2- *Ibid.*, p. 130-131.